Anca Manolescu

Jurnal de inactualități

paideia

Anca Manolescu (n. 1953) este doctor în filozofie al Universității din București. A fost cercetător la Muzeul Țăranului Român (1990-2002) și redactor responsabil al revistei de antropologie culturală Martor a Muzeului (1996-2002). Domenii de interes: antropologie religioasă, studiul comparat al religiilor. Este alumna New Europe College, Institut de Studii Avansate din București. În prezent, coordonează colecția „Înțelepciune și credință" la Editura Humanitas, pentru care este editor și traducător din Simone Weil, André Scrima, René Guénon, F. Schuon. De aceeași autoare: „Locul călătorului". Simbolica spațiului în Răsăritul creștin (2002, Editura Paideia, colecția „Spații imaginate"); „Europa și întîlnirea religiilor" Despre pluralismul religios contemporan (2005, Editura Polirom) articole și comunicări în volume colective și reviste științifice (România, Franța, Italia), contribuții în reviste de cultură (Dilema, Secolul XX și Secolul XXI, România literară, 22).

Am constatat din nou, adunînd textele, cît de multă referință livrescă e în ele. Dar, în fond, trăim în mare parte din substanța cărților absorbite și împărtășite. Sper ca raportul între bibliografie și actualitate să nu fie totuși prea dezechilibrat. În capitolul pus sub semnul și spusa lui Horia Bernea („Povara tradiției, nu poncifele ei..."), am adunat încercări de a aplica datele tradițiilor spirituale la lucrurile zilei noastre curente, la crizele, uimirile și responsabilitățile ei. Dar, mai ales, am vorbit despre cîțiva oameni care mi-au stîrnit admirația și entuziasmul: oameni care înțelegeau tradiția (și tradițiile, fie ele spirituale ori culturale) într-un sens foarte viu și care lucrau cu acest depozit în chip îndrăzneț, pasionat, participativ. Prin ei, valori perene și-au găsit expresii care pot da respirație timpului de față. Toți fac parte din miracolul a cărui senzație nu mă părăsește din 1989 încoace.

Anca Manolescu

ISBN 973-596-293-4

26.00

Coperta: Ioana Popescu
Redactor: Eugenia Petre
Tehnoredactor: Paulina Ivănuș
Grafica: Ing. dipl. Ionuț Ardeleanu-Paici

© 2005 Editura Paideia
str. Tudor Arghezi, nr. 15, sector 2
71216 București, România
tel.: (004021)316.82.08; 316.82.10
fax: (004021)316.82.21

Descrierea CIP a Bibliotecii Române
MANOLESCU, ANCA
Jurnal de inactualități / Anca Manolescu. -
București : Paideia, 2005
ISBN 973-596-293-4

070(498)"Dilema"

070(498)"Dilema veche"
070(498)"România literară"

Anca Manolescu

Jurnal de inactualități

paideia

Cuvînt înainte

Din '89 încoace am trăit mereu, fără idealizări, o senzație de miraculos. Preocupările libere ale unui om liber erau, înainte de această dată, oficial interzise. Se adăposteau în spațiul discuțiilor cu prietenii, al lecturilor, al reveriei, fără șanse să capete vreodată expresie publică. Apoi, de pe o zi pe alta, situația s-a schimbat: preocupările și proiectele care ni se păreau, fiecăruia, importante au putut fi rostite, construite, încercate într-un spațiu accidentat desigur, plin de noxe vechi și noi, dar un spațiu deschis, comun. Pentru mine, miracolul s-a numit, în primii ani după 1989, Muzeul Țăranului Român și revista *Dilema*, la care s-a adăugat mai tîrziu Colegiul Noua Europă. Se respira și se respiră în toate trei un aer nou, aerul convivialității puse pe lucru. În toate trei se încearcă și se izbutește „aventura" unei munci civilizate, adică excelente, alcătuite din grație și rigoare.

Dilema, înnoită după zece ani sub numele de *Dilema veche*, a acceptat, încă de la început, să îmi primească în pagina „...Din polul plus" contribuțiile. Am scris mereu cu bucurie, mobilizată de calitatea revistei, de eleganța, realismul și plăcuta ei aciditate, recunoscătoare pentru faptul că îmi sînt primite aici textele, care deseori mi se păreau cam aeriene față de situația complicată din terenul românesc. Dar atmosfera *Dilemei* (vechi și noi) e făcută tocmai din ospitalitate față de *diversitatea* rostită cu civilitate și cu bune argumente. Mă mîndresc așadar că am fost acceptată printre colaboratorii ei. La asta se adaugă,

neștirbită, plăcerea de a respira din cînd în cînd aerul redacției, în care lucruri consistente se fac „ușor", cu bună dispoziție, umor, prietenie. Le mulțumesc pentru toate acestea celor de la *Dilema*, precum și pentru acceptul pe care mi l-au dat de a strînge în volum o parte din textele apărute din 1994 încoace.

Mulțumesc de asemenea doamnei Eugenia Petre și Editurii Paideia, care mi-au publicat în 2002 prima carte, pentru invitația de a face acest volum. Alături de articolele din *Dilema*, am inclus cîteva texte apărute în revistele *România literară*, *22* și *Orizont*; le sînt recunoscătoare pentru îngăduința de a le reproduce.

Am constatat din nou, adunînd textele, cît de multă referință livrescă e în ele. Dar, în fond, trăim în mare parte din substanța cărților absorbite și împărtășite. Sper ca raportul între bibliografie și actualitate să nu fie totuși prea dezechilibrat. În capitolul pus sub semnul și spusa lui Horia Bernea („Povara tradiției, nu poncifele ei..."), am adunat încercări de a aplica datele tradițiilor spirituale la lucrurile zilei noastre curente, la crizele, uimirile și responsabilitățile ei. Dar mai ales am vorbit despre cîțiva oameni care mi-au stîrnit admirația și entuziasmul: oameni care înțelegeau tradiția (și tradițiile, fie ele spirituale ori culturale) într-un sens foarte viu și care lucrau cu acest depozit în chip îndrăzneț, pasionat, participativ. Prin ei, valori perene și-au găsit expresii care pot da respirație timpului de față. Toți fac parte din miracolul a cărui senzație nu mă părăsește din 1989 încoace.

August 2005

I. Mituri plate

„Ca o lumînare-n vînt"

E piesa muzicală care, dacă e să ne luăm după Cristina Țopescu, dă glas unuia din cele mai puternice mituri ale sfîrșitului de mileniu. În orice caz, la sfîrșitul primei săptămîni din septembrie am auzit-o, la nesfîrșit, pe toate posturile de televiziune. Nu vreau să vorbesc aici despre moartea prințesei Diana care – ca orice moarte – e o întîmplare gravă, o ruptură ineschivabilă de nivel. Mă refer doar la felul cum au luat în gestiune evenimentul admiratorii prințesei și mass-media. Dacă, de comun acord, au condamnat hăituirea vieții ei private, ambii au pus stăpînire cu temei pe moartea ei și au valorificat-o din plin.

De fapt, spectacolul TV ce ni s-a revărsat în ochi nu o moarte prezenta, ci o suavă, bine ambalată „dispariție". Nici o televiziune nu și-a permis să arate decît fugitiv imagini „dure", autentice ale morții (mașina stîlcită și, aluziv, poarta spitalului). Asta în contrast cu moartea maicii Tereza, unde trupul, uzat de vîrstă și efort, a fost un punct de condensare a recunoștinței, în jurul căruia s-au strîns hinduși, musulmani și creștini. Pînă la urmă nu tradițiile, nu spiritualitatea evacuează angelizant trupul, ci mai degrabă spectacolul destinat mediatizării largi, constructor de mituri *bon marché*.

El ne-a impus, pînă la saturație, patru tipuri de imagine. În primul rînd, nenumărate apariții ale prințesei – fermecătoare de eleganță,

sfială și bunăvoință –, cu un potrivit dozaj între prestațiile oficiale, operele de binefacere și grija maternă. Portretul acesta de „zînă contemporană" beneficia și de două accente dramatice: interviul în care Diana explica ruptura de prințul Charles, apoi goana fotografilor pe urmele ei. Așadar: frumoasa, generoasa și, în surdină, neînțeleasa, înșelata, persecutata, hăituita. Un alt gen de imagine: cîmpurile de flori și oameni din fața reședinței princiare ori de pe traseul cortegiului. Pînă aici, un „portret mitic" și „cultul" său imediat configurat.

Figura prințesei avea calități indiscutabile pentru a le stîrni. Nu a fost ea prezentată ca o „fată de origine modestă (?)" căsătorită cu prințul moștenitor. ? „Modestă" – adică dintr-o veche familie nobiliară, dar nu de rang regal –, Diana putea fi asociată mai ușor omului comun, avînd în același timp acea fărîmă de „altceva" pe care se poate construi „modelul"; model cu atît mai seducător cu cît combina familiaritatea cu o inaccesibilă calitate înnăscută. Un ziarist francez, „mai răutăcios", amintea de faptul că ea și-a abandonat studiile pe la 16 ani; se știe că a lucrat ca supraveghetoare a copiilor unei familii de americani și că iubea muzica pop și rock: Elton John – o a treia imagine omniprezentă – era acolo pentru a o confirma. Lăsînd la o parte sîngele albastru (în cantitate moderată), nu era lady Di o figură convenabilă pentru omul curent, una la care se putea raporta cu o reconfortantă ușurință ? Model fermecător, și relativ ușor accesibil, nu a fost ea, de asemenea, în imaginarul comun, o bună figură „mediatoare", aerisind îndelungata, venerabila, dar astăzi cam posomorîta relație dintre casa regală și poporul britanic ? Nu a bucurat ea ochii supușilor obosiți de, vai, stingheritoarea dizgrație cu care obișnuiesc să se învește regina și prințesele britanice ? Nu a făcut ea să pălească acele fenomenale pălării care, în arhitectura lor pestriță, în culori de înghețată și jeleuri, par a fi niște hilare embleme ale imperiului, adunînd în ornamentica lor toată flora și poate fauna din Commonwealth ?

Folosindu-se de prestigiul pe care îl oferă întotdeauna dispariția, „poporul" și-a putut impune, în sfîrșit, modelul în fața conducătorilor lui de drept sacru; a obținut reintegrarea „prințesei inimilor" în familia regală. Discursul reginei și onorurile înmormîntării – obținute de populație – o demonstrează. Dacă Lady Di a fost o zînă persecutată, admiratorii ei au readus-o, dar moartă ca în epopee, pe locul ce i se cuvenea. Insula unde va fi înmormîntată nu trimite și ea la un soi de Avalon, accesibil tuturor cîteva luni pe an ?

Asociată firesc, prin caritate și dispariție, maicii Tereza, prințesa pune în mișcare evidente mecanisme ale unei sacralități laice, în care principiul sacru oficial (regalitatea) nu mai posedă inițiativă, ci doar funcție de confirmare. Inițiativa o au mulțimile – ca în primele timpuri ale creștinătății, dar nu pentru a proclama un sfînt, ci o zînă ori o „stea". Împreună cu mass-media, mulțimile ne-au oferit spectacolul unei morți laice, al morții ce se rezumă la dispariție, care nu mai este prag și traseu spre „dincolo".

Nici o clipă nu s-a strecurat, în imaginile TV, prezența vreunui sacerdot, personaj ce poate indica asistența rituală pentru un asemenea traseu. Unicul psihopomp, în spațiul catedralei, era zdravăn mediatizatul Elton John. Încotro conducea cîntecul lui ? Iar dacă textul paulin despre dragoste a fost rostit, vocea care îl rostea era a primului-ministru, a oficialității seculare, substituită straniu glasului Bisericii: despre dragostea de Dumnezeu vorbea ea, ori despre nevoia noastră firească, comună, legitimă de compasiune, căldură și solidaritate ? Asta, se pare, caută din ce în ce mai mult credincioșii în biserici, temple sau moschee: să primească ajutor, căldură umană, ascultare, să-și verse necazurile, să-și hrănească visurile, să-și îngrijească dezorientarea și singurătățile. Unii responsabili ai cultelor creștine au ajuns să-și pună, cu humor, dar și cu spaimă, întrebarea dacă e potrivit să îi încurajeze pe oameni să se strîngă la biserică chiar și fără a crede în Dumnezeu.

Nu îmi pun problema sincerității celor ce s-au adunat pentru a o saluta pe Lady Di. Cred în ea. Dar m-a frapat faptul că nici unul, dintre cei filmați cel puțin, nu a schițat un gest pentru a o asista eficace pe „ultimul ei drum", un drum dificil și lung, dar în altă lume decît cea care ne este familiară. Nimeni nu se ruga, nimeni nu a îngenuncheat, nimeni nu a schițat semnul crucii, care este și al învierii. Tristețea admiratorilor lui lady Di era sinceră, îmbelșugată, era compasiune efectivă, dar atît de *plană*. Atît de *neajutorată* față de ceea ce avea de străbătut lady Di pe drumul care îi sta acum în față.

Dilema nr. 243, 19-25 septembrie 1997

Spectacole

Cîteva reportaje TV ne-au prezentat, săptămîna trecută, două „manifestări" ecleziale clujene. Manifestări de forță, dar nu în sens calitativ, ele sînt fazele cele mai recente ale conflictului de proprietate între ortodocși și greco-catolici. Curtea de apel București hotărîse repunerea în posesia celor din urmă a fostei lor biserici episcopale. Toți consumatorii de televiziune din România au putut vedea demna îmbulzeală ce a avut loc în ziua programată pentru transfer: ortodocșii ce ocupau biserica și greco-catolicii care încercau, cu legea civilă de partea lor, să o cucerească s-au înfruntat fizic în fața unui public larg, purtîndu-și ghionții pînă în altar. Un lucru e liniștitor: beligeranții care au pătruns pînă acolo erau numai bărbați.

Reacțiile imediate la această stingheritoare priveliște – modestă explozie a unei tensiuni cronicizate – au fost încă și mai iresponsabile, și mai banal fantaste. Dl Funar a acuzat UDMR-ul de instigarea greco-catolicilor (a căror confesiune se datorează tocmai faptului că sînt români, iar nu unguri. E drept că și unii prezentatori TV vorbeau, inocent, despre „catolici".) Un parlamentar PD de Cluj, în ce îl privește, vedea aici o mașinațiune a PNȚCD-ului. Or, dacă Partidul Național Țărănesc are într-adevăr la origine o componentă transilvană, pentru care linia greco-catolică era realmente importantă, partidul actual mizează pe ortodoxie, ce e drept într-un mod mai degrabă vag, convențional și festiv. (Nu punem la socoteală inițiativa „religioasă" musculoasă a unui PNȚCD-ist, care vrea să interzică prin lege avortul, ceea ce ar fi contrar nu numai unor minime exigențe de societate democratică, dar, în primul rînd, libertății de conștiință pe care o promovează o religie.)

Oricum, se pare că nici participanții la conflict, nici cei care profită de el spre a-și acuza proprii adversari nu cred de cuviință să țină seama de realitatea imediată, de datele și de pericolele ei precise. Conflictul nu este decît materia – disprețuită în sine – a unor plicticoase, deja previzibile scenarii. Nu soluțiile posibile ale crizei par să îi intereseze pe oficialii de toate culorile, ci potențialul ei mediatic, apt să fie pus în scenă după nevoi și după plac. Față de interpretările lor, sceneta lui Florin Călinescu de la „Chestiunea zilei", cu gros grotescul ei meci de box, reprezintă cea mai onestă versiune.

Poate că tocmai aici stă una dintre ciudățeniile acestui incident confesional: el e tratat exclusiv după categoriile și exigențele *mise-en-scène*-ei. În loc să fie alertați de faptul că Biserica ortodoxă a ajuns să se dea în spectacol, responsabilii ei organizează – ca la festivaluri și concursuri – o contra-reprezentație. Siliți să părăsească spațiul în litigiu al bisericii clujene, ei profită de spațiul stradal pentru a cîștiga un spor de „vizibilitate socială". Un spor de vizibilitate care nu poate fi decît îndoielnic atîta vreme cît pune în atenția publică o instituție incapabilă să-și asume crizele, dar mereu înclinată să și le justifice. Procesiunea celor trei mii de preoți ortodocși din Ardeal nu avea alt mesaj decît că „ei există". Dincolo de tăcerea semi-încruntată cu care au defilat, nu ni s-au oferit decît frînturi dintr-un discurs al confuziei. Confuzie ce pare special întreținută pentru a permite orice fel de mutări ulterioare. Pe de o parte, Î.P.S. Sa Bartolomeu Anania a vorbit despre „dezbinarea românilor" – care nu e decît prea evidentă, în acest caz, și nu necesită declarații, ci un exercițiu pragmatic de colegialitate confesională. A oficia o slujbă pentru acei „neprieteni" care sînt românii greco-catolici nu face, s-ar părea, decît să adauge un titlu la dosarul „dezbinării".

Pe de altă parte, episcopul Vadului, Feleacului și Clujului a vorbit despre decizia ortodocșilor de „a sta în picioare", cu ajutorul unei cruci ferme. Dar tocmai crucea – și principiul ei de unitate care

transfigurează – sînt stînjenite, contrazise, slăbite de ambele tabere, care – ambele – se reclamă de la lecția ei.

Or, între semnificațiile pe care crucea ni le propune se numără și exigența *discernămîntului*. Prin intersecția verticalei și orizontalei ei, crucea ne vorbește despre *diacrisis*, despre selecția mereu necesară între accidental și adevărul esențial ce se ascunde, dar se și cere descoperit în particularul vieții noastre imediate. Crucea ne vorbește despre recuperarea verticalei pornind de la toate detaliile contradictorii ale *amplorii* orizontale în care sîntem situați. Nici una dintre tabere nu pare prea sensibilă la această lecție; nici una nu pare să acorde vreo atenție discernămîntului, judecării „verticale" a situației. Tactica lor e mai degrabă una de pură *reactivitate*: fiecare vrea să dea exclusiv o replică – în același registru – celuilalt, fiecare ține să răspundă exact pe același nivel, încercînd să obțină eventual un *efect* (scenic) avantajos. Ceea ce e straniu dacă ne gîndim că biserica obiect de litigiu stă sub semnul „Schimbării la Față".

Dilema nr. 269, 27 martie-2 aprilie 1998

Sacralitate și imagine

Fie că sînt naționali ori locali, sfinții au parte, dincolo de destinul lor vertical, de surprinzătoare – și cîteodată contradictorii – lecturi comunitare. Hagiografia se amestecă cu ideologia pentru a le utiliza potențialul de sacralitate în beneficiul momentului istoric, al partidelor politice, al așteptărilor sociale, al Bisericii ca entitate socială.

Les saints et les stars: acesta e titlul unui volum de studii asupra textului hagiografic în cultura populară, studii prezentate în 1983 la Societatea de Etnologie Franceză și reunite de Jean-Claude Schmitt. Unul dintre ele, datorat antropologului Daniel Fabre, animator al Centrului de Antropologie Istorică a Europei din Toulouse, se ocupă de o figură cu mare faimă în partea locului: „Saint Vidian entre l'Église et la République". Căpetenie francă răpusă după îndrăznețe fapte războinice împotriva sarazinilor, Vidian a fost asumat de Biserică și, din secolul al XVII-lea, celebrat în literatura clericală. În 1885, un învățător din zonă îl laicizează în beneficiul unei ideologii republicane care îl preferă pe militar sfîntului: „sfîntul Vidian" devine „patriotul Vidian". După observațiile lui D. Fabre, „școala, acest atelier mitografic" reia – la nivel local – procesul de mitizare laică pe care l-a suportat – la nivel național – figura Jeannei d'Arc. „Dacă, începînd din 1874, partida catolică celebrase pe tînăra războinică pentru ca în 1878 să o ridice ca pe un protest împotriva comemorării morții lui Voltaire, tema a fost rapid preluată de către republicani. Istoricul Jospeh Fabre, discipol al lui Michelet, deputat, apoi senator, își va dedica viața acestei cauze. La 30 iunie 1884 două sute cincizeci și doi de deputați, dintre care mulți republicani și radicali, vor vota

propunerea sa de lege pentru Sărbătoarea Jeannei d'Arc, privită drept o «sărbătoare a patriotismului», drept moment de exaltare a «eroismului civic», drept exorcizare a trecutului catolic al națiunii... Umilită în 1870, Franța avea nevoie de o memorie mitică, iluminată în fiece perioadă istorică de figura unor căpetenii rezistînd inamicului." Luptele medievale cu arabii ori cu englezii devin așadar episoade ale unei unice și glorioase „geste" de rezistență împotriva a orice cere ideologia dominantă a momentului (inclusiv împotriva datelor formative ale locului).

Ei bine, la sfîrșitul secolului trecut, românii erau perfect sincroni cu Europa apuseană... în ce privește eforturile de mitificare laică. Jeanne d'Arc și Ștefan cel Mare, de pildă...

În acel moment, cînd România începea să se elaboreze ca națiune modernă, Putna a devenit unul din „locurile înalte" ale idealurilor patriotice. Aflată pe atunci sub stăpînire austriacă, mănăstirea-necropolă a fost teatrul mai multor festivități spectaculoase, organizate de tineri intelectuali. Voievodul era conceput și celebrat drept *personaj integrator*, legînd pe toți românii de-a lungul timpului și spațiului istoriei lor. Sărbătoarea din 1867 (patru sute de ani de la întemeiere), cea din 1871 (organizată de societatea studenților „România jună", avînd pe Eminescu printre figurile marcante), apoi marea adunare populară din 1904 celebrau pe „bărbatul glorios și faptele sale nemuritoare aduse pe altarul patriei, națiunii și al credinței strămoșilor", îl slăveau pe „eroul romanității orientale și apărătorul credinței creștine în secolul al XV-lea". Ștefan nu mai era „domnul Moldovei"; devenise, pentru nevoile cauzei, „regele tuturor românilor". Un portret din 1904, realizat de Costin Petrescu, a fost difuzat atît de insistent de atunci încoace – inclusiv prin manuale școlare – încît el a fixat, după Nicolae Iorga, imaginea curentă a principelui. Chipul fusese preluat din miniatura de la Humor, unde, îngenuncheat, Ștefan oferă evangheliarul, *înălțîndu-l*, lui Christos. În tabloul – a cărui copie

domină astăzi mormîntul de la Putna – voievodul este reprezentat dimpotrivă majestuos, *drept* în fața tronului, cu însemnele regale bine puse în evidență, privind nu cu evlavie în sus, ci cu o dîrză îndrăzneală *înainte*: simbol transparent al neatîrnării, al unei identități române concepute, în cheie modernă, drept suverană, liberă, privind cu încredere spre viitor. Momentul festiv de la 1904 a determinat și culegeri de tradiții populare locale în care domină – conform unei mitologii vechi și universale – figura „suveranului salvator": „împăratul Ștefan" e un monarh cu anvergură eschatologică, ce se va remanifesta la sfîrșitul vremilor învingător asupra tuturor dușmanilor țării.

Biserica Ortodoxă Română a preluat implicit toate aceste date atunci cînd, în 1992, a canonizat – la nivel național – pe Ștefan. Spre deosebire de exemplul francez, unde modernitatea tranșează ceva mai net între religios și laic, între sfînt și războinic (ori îl preia mai decis pe primul în beneficiul celui de al doilea), în România cele două aspecte tind să colaboreze la formarea unui panteon al modernei categorii de națiune. „Implicarea ortodoxiei consolidează valorile istorice naționale a căror credibilitate risca să fie afectată în urma deprecierii propagandei comuniste și a confuziei ideologice ce a urmat... Canonizarea în 1992 a lui Ștefan cel Mare și a lui Constantin Brâncoveanu a marcat o dată importantă în procesul îmbinării istoriei naționale cu ortodoxia... Panteonul și calendarul bisericesc tind astfel să fuzioneze" susține, printre alții, istoricul Lucian Boia.[1]

Nu toată lumea este însă de acord cu această îmbinare. În vremea canonizărilor, am auzit, în mare, două tipuri de opinii relative la Ștefan. Femei în vîrstă – de orientare Iliescu și (pe atunci) FSN, aprobau necondiționat canonizarea „bărbatului glorios", „a

[1] Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească, București, Humanitas, 1997, p. 281.*

apărătorului credinței și neamului". Tinere – aflate, politic, în opoziție – îi reproșau execuțiile cam rapide, prea multele neveste și ibovnice. Pentru ele, datele individuale începeau să treacă înaintea rațiunilor de stat și de neam, fie ele și de neam creștin, fie ele și mitizate pentru uz modern.

*

Jeanne d'Arc, Ștefan cel Mare: figuri militare, militante pentru credință și țară (chiar dacă modestă, cum erau Franța lui Carol al VII-lea ori Moldova lui Ștefan), ele suscită mituri ce atrag relativ ușor adeziunea mulțimilor, de vreme ce propun valori *comunitare*. Mai neașteptat pare cazul „omului sfînt" al Antichității tîrzii, analizat de Peter Brown, personaj care își datorează popularitatea și înalta autoritate tocmai distanțării decise față de valorile unanime, tocmai fiindcă se construiește ca un *străin*, ca „unul ce nu se lasă clasat", „ce nu datorează nimic societății".[2] „Străinul", cel retras în pustie, în pădure, în marginea teritoriului comunitar, cel „altfel", dedat contemplației și dialogului cu divinul, are prestigiul *explicit* al transcendenței și poate oferi un reper ultim, față de care comunitatea se construiește și se judecă.

E un prestigiu operant pînă astăzi în mentalitatea colectivă. Nu a recurs și Emil Constantinescu la girul monahului Vasile, mesager al unui călugăr athonit, pentru a-și spori șansele în alegeri ? (Chiar dacă, de curînd, amintindu-și de calitatea de „președinte al tuturor românilor" a asistat și la o slujbă greco-catolică în aer liber.)

Deși radical diferiți ca opțiune, „militantul" și „străinul" pot ajunge totuși să coexiste în cadrul aceleiași rețete de comportament.

[2] Cf. Peter Brown, „The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Society and the Holy in Late Antiquity*, London, Faber and Faber, 1982. De asemenea: Jacques Le Goff, „Le désert-forêt dans l'Occident médiéval", *Traverses* 19, 1980, pp. 23 – 33.

Cu ocazia unui teren de cercetare etnologică în Transilvania, pe un loc monastic în curs de organizare, l-am întîlnit pe „străinul militant". Ceea ce m-a uimit acolo a fost modul în care tinerii călugări fondatori se raportau la spațiu. Pentru a relua legătura cu un model eremitic originar (și explicit) al pustiei, ei își săpaseră grote în pereții friabili ai unei coline unde își propuneau să experimenteze „îngroparea față de lume". Iar aceste cavități, pe care le impuseseră cu multă dificultate peisajului, nu erau, în proiectul lor, decît stațiuni provizorii ale unui parcurs încă neîncheiat. Cedînd solicitărilor sătenilor, ei declarau că acceptaseră să reînsuflețească tradiția monastică a locului, să rămînă în marginea satului pînă cînd vor organiza mănăstirea, pentru a se retrage apoi „mai la liniște", undeva în pădure, lăsînd locul în seama unor maici. Dar, deși intraseră (cam prea vizibil) în rolul de „străini" și de itineranți, deși doreau să devină „inaparenți" față de lume, deși refuzau net să ajungă niște vedete locale, ei își arogau o misiune cu mult mai pretențioasă și mai vastă. Doreau să reimplanteze, prin efortul lor, tradiția ortodoxă într-un teritoriu unde Habsburgii o dezorganizaseră; doreau să creeze o comunitate în care unitatea națională să se manifeste în variantă monastică; doreau ca, prin exemplul lor, să-i lumineze pe intelectuali în ce privește eficacitatea credinței și a rugăciunii; doreau să devină niște „exponenți" ai renașterii monahismului românesc. Mai degrabă decît o orientare existențială, „străinul" furniza partea de exotică seducție din scenariul unei misiuni naționale.

Au existat însă (mai există probabil) și altfel de „străini": oameni care, în discreția unei filiații de la maestru la ucenic, continuă să predea știința și experiența efortului spiritual fără a-și pune probleme de imagine...

Dilema nr. 290, 21-27 august 1998

Spații simbolice

În ce măsură e important aspectul propriu-zis religios în creștin-democrația românească de azi ? Cum lucrează el în doctrina sa politică ? Dacă lăsăm la o parte participarea mediatizată la slujbe și proiectele legislative de interdicție privind avortul și homosexualii, aspectul acesta lucrează el într-adevăr ? Dacă da, este el unul general creștin ori conține și adaptări specifice locului ?

În sine, mișcarea a apărut și s-a hrănit din experiența și, s-ar spune, din atmosfera creștinismului apusean. Atenția catolicismului pentru eficacitatea acțiunii *în istorie*, importanța acordată instituțiilor și autorității lor, accentul pus pe reguli bine formalizate, pe o disciplină care să canalizeze energia indivizilor spre rezultate evident și imediat utile întregii comunități, toate aceste trăsături au putut fi preluate de gîndirea creștin-democrată pentru a construi o doctrină în care valorile religioase participă la construirea și la funcționarea democrațiilor moderne.

De altfel, chiar istoric vorbind, creștin-democrația românească a fost inițiată și dezvoltată de greco-catolicii transilvani, partidul lui Iuliu Maniu asumînd o orientare și un tip de program politic ce aveau curs în zona central-europeană. Astăzi însă, PNȚCD e activ într-o țară preponderent ortodoxă, iar conducătorii lui sînt și ei ortodocși. Nu știu dacă întîlnirea între ortodoxie și creștin-democrație e problematizată de către doctrinarii partidului, dacă ei își pun chestiunea valorificării datelor proprii creștinismului răsăritean în gîndirea lor politică. Însă ultima mineriadă ne-a furnizat un exemplu

de *practică politică* în care elementul propriu-zis ortodox a avut o clară relevanță. E vorba, evident, despre *alegerea locului* negocierilor cu Miron Cozma.

„Bătălia de la Costești" și „Pacea de la Cozia"

S-a spus deja că acest conflict, ce a înspăimîntat prin carența politicienilor și a autorităților în a apăra instituțiile democrației, a dovedit în schimb strălucit profesionalismul oamenilor de presă. Am asistat la relatarea, bine condusă, a unei disfuncții care nu mai avea mult pînă să devină fatală. Poate că, inhalînd o dată cu gazele lacrimogene și ceva din substanța întîmplării, reporterii PRO TV au dat nume potrivite celor două evenimente: ele sună ca niște titluri dintr-un manual de istorie medievală. Pusă rău de tot în pericol prin „bătălia de la Costești", democrația a fost salvată, la limită, prin „pacea de la Cozia".

Prestigiul acestui loc monastic, ce răzbate pînă în literatura școlară obligatorie, e de prim rang: ctitorie a lui Mircea cel Bătrîn, Cozia va fi, în cursul istoriei, un loc înalt al credinței, o cetate a monahismului oriental, ce a contribuit la integrarea ținuturilor românești în aria bizantină. Ea îmbină calitatea de somptuoasă fundație princiară cu forța unei incinte militare, fiind în același timp un centru în jurul căruia vor gravita numeroase comunități restrînse de sihaștri. În felul acesta, e o expresie convingătoare, complexă a colaborării între puterea temporală și autoritatea spirituală, a utilizării monahismului drept „gardă spirituală" pentru comunitate și principe.

A încheia o pace la Cozia reflectă în mod automat asupra actorilor de azi ceva din impozanta alură a locului. Miron Cozma obține astfel mai mult decît o pasageră imunitate. Din infractor, din personaj care subminează autoritatea de stat, el tinde (iar noi riscăm) ca el să devină participant recunoscut la stabilirea unei păci naționale. Acum cîțiva ani era felicitat de Ion Iliescu; azi dă mîna, îmbulzit de cameramani, cu Radu Vasile, în prezența unor înalte fețe bisericești.

Poate că, pentru succesul punctual, pentru absorbirea incontrolabilelor tensiuni ale conflictului, alegerea Coziei era profitabilă. Marele ei potențial simbolic nu putea decît să impună liderului minerilor, oferindu-i o ambiguă legitimitate și material din belșug pentru auto-mitizare. Cît despre prim-ministru, s-a folosit și el cum a putut de dimensiunea simbolică a gestului politic. Însă recursul la simbol e, în acest caz (lăsînd ridicolul la o parte), extrem de riscant. El dă o neliniștitoare aură unui deznodămînt impus de „bătălia de la Costești", unde forța de protecție a statului de drept a fost spulberată de forța agresivă a unor grupuri exasperate, manipulate în exasperarea lor.

Primarul din Costești declara cu oarecare ciudă că în preajma comunei sale există două mînăstiri care ar fi putut prea bine adăposti negocierile. Ca și Radu Vasile, el posedă simțul locurilor emblematice. Însă Costești nu avea nici o șansă în competiția cu Cozia și el va rămîne să dea doar numele unei umilitoare confruntări urmărite pe toate posturile de televiziune.

Concomitent cu întîlnirea de la Cozia pe care stăteau toți ochii, se petreceau – în alte două spații, periferice față de „locurile fierbinți" – exerciții de viață democratică. În Parlament avea loc ședința extraordinară, un fel de spectacol de democrație. Inițial, reuniunea fusese convocată, leneș și iresponsabil (sau interesat), la o dată cînd conflictul risca să se fi transformat în catastrofă și să facă inoperantă instituția parlamentară. Pe bulevardele bucureștene avea loc o demonstrație tăcută de susținere a reformei și a instituțiilor statului de drept. Ea reprezenta, după organizatorii marșului, acea „majoritate tăcută" ce riscă să rămînă – dată fiind calitatea clasei politice actuale – pur și simplu neauzită. Însă marșul respectiv nu era doar unul de susținere; el interpela – tăcut – responsabilitatea oamenilor politici, le cerea socoteală pentru prestația lor. Au făcut-o mai explicit și mai sonor demonstranții de la Timișoara.

Cert este că, pentru destinderea conflictului, nu spațiile emblematice ale exercițiului democratic au avut pe moment

importanță. Un demonstrant bucureștean, un soi de variantă actualizată a „cetățeanului turmentat", declara că, fiind pensionat medical, are 350 000 de lei pensie din care a plătit un impozit de 850 000 de lei pentru casă; că nu e nemulțumit, ci foarte nemulțumit de guvernul actual, dar că asta nu-l determină să-i spargă geamurile. Un asemenea cetățean nu participă la „bătălia de la Costești" și, ca atare, nici la „pacea de la Cozia".

Pace asemănătoare deocamdată cu una încheiată între două „căpetenii" ținute să recunoască o situație creată de forța brută. Rămîne să vedem dacă politicienii vor fi fost destul de zguduiți pentru a face din conflict materie de reflecție și dacă asta îi va determina să pună în stare de bună funcționare instituțiile statului. Abia atunci, poate, democrația va avea într-adevăr de cîștigat.

Tiparul locului

În ce privește recursul la spații emblematice ale credinței, premierul Vasile a fost precedat, în metoda sa, de președintele Constantinescu. Unul a făcut-o în interesul comunității, pentru a calma o situație pe care autoritatea de stat a gestionat-o prost; celălalt a făcut-o în interes electoral. Dar, în ambele cazuri, profilul simbolic al locului e cam același.

La Iași: un spațiu de venerație comunitară suscitată de moaștele cuvioasei Paraschiva, unde candidatul la președinție primește, prin monahul Vasile, girul mănăstirilor românești și mesajul unui misterios personaj athonit. Cea care dă prestigiu locului e o severă ascetă de origine greacă din secolul al IX-lea. Relicvele ei vor cunoaște, din secolul al XIII-lea și pînă în secolul al XVII-lea, un remarcabil itinerar prin mai toate capitalele țărilor ortodoxe. Fiecare „stațiune" are rolul de a-l confirma pe principele locului ca pe un protector al ortodoxiei împotriva puterii otomane. Ultimul din acest traseu, voievodul Vasile Lupu, va construi pentru ea biserica

mănăstirii „Trei Ierarhi", tot atît de fin cizelată în piatră precum o raclă. Ca și Cozia, moaștele sfintei Paraschiva evocă o conlucrare între politica princiară și angajamentul ascetic. Evocă inefabila învestitură pe care cel de al doilea e socotit în stare și dator să o dea celei dintîi printr-un simplu efect de prezență. Depozitată de memoria locului, prezentă mai mult sau mai puțin difuz în conștiința comunitară, această „alianță" a fost exploatată de reprezentanți ai creștin-democrației în 1996 ca și în 1999.

Recursul la mănăstiri și sfinți vine, de asemenea, din convingerea tradițional și larg răspîndită în creștinismul răsăritean conform căreia monahul este cel ce reprezintă într-un anume fel miezul Bisericii. În Răsărit, accentul nu cade atît pe instituția eclezială și pe autoritatea ei, cît pe un curent de trăire a credinței, pe filiația, de la maestru la ucenic, a celor ce i se dedică integral: monahul fiind figura simbolică pentru un atare stil. Ea susține și împrospătează comunitatea, ca și tradiția Bisericii.

Practica politică a creștin-democraților poate apela la acest depozit simbolic, general perceput și acceptat – chiar dacă într-un mod mai mult ori mai puțin difuz, mai mult ori mai puțin pasiv, mai mult ori mai puțin mecanic. Pentru o gîndire politică este însă oare de ajuns ? Pentru o acțiune politică este oare productiv ?

Dilema nr. 312, 29 ianuarie – 4 februarie 1999

Războaie de ieri și de azi

Conflictul din Kosovo a impresionat, alături de orori, prin ciudățenie: compus din două războaie *paralele*, el opunea, în fond, două *concepții* asupra războiului și a legitimității lui. La sol, regimul Miloșevici își pigmenta ideologic agresiunea cu referințe la un război de tip medieval, un fel de „război sfînt" în care creștinii sîrbi ar fi trebuit să-și recucerească „centrul" aflat sub ocupație musulmană. În spațiul aerian, NATO ducea un război argumentat prin valorile moderne, democratice ale apărării drepturilor omului.

Bisericile creștine ori măcar reprezentanți ai lor au fost puși în situația de a se declara, de a judeca din punct de vedere religios această alternativă.

Solidarități automate

Recurgînd mai ales la generalități neangajante, Bisericile ortodoxe au deplîns nediferențiat recursul la arme și la violență. Însă compasiunea dedicată automat și aproape exclusiv „fraților sîrbi" arată că autoritatea ecleziastică persevera să judece lucrurile din unghi *etnic* și *confesional* – ceea ce poate oferi bază și „atmosferă" unor instrumentări de tip naționalist. Perspectiva unei *philanthropia* creștine, pe care Evanghelia o îndreaptă spre toate semințiile și indivizii lumii, nu a străbătut mai deloc în discursul public al Bisericilor. Totuși, chiar potrivit unei concepții care reduce lucrurile spirituale la apartenența de grup, s-ar putea obiecta că „iubirea de frați" nu înseamnă o necondiționată și omogenă solidaritate cu oricare dintre actele lor. Dimpotrivă, e de așteptat ca iubirea să cuprindă discernămînt și reacție cînd „frații" o iau razna,

să fie cea dintîi care îi amendează. E o atitudine pe care oficialitățile ortodoxe nu au avut-o. Caz singular: declarația comună a Papei și a patriarhului Teoctist pleda pentru „o nouă artă de a trăi în Balcani" a diferitelor confesiuni și etnii. În schimb, cu cîteva zile înainte, la o emisiune TV dedicată vizitei papale la București, episcopul de Harghita și Covasna înălța cu glas de bocet și de cenaclu „Flacăra" o chemare: eroii și strămoșii pe care Biserica îi are în grijă să fie lăsați să se odihnească în pămîntul sfînt din Kosovo. Oare pacea le era tulburată numai de bombardamente și de actele teroriste ale gherilelor UCK ? Gropile comune cu care militarii și paramilitarii sîrbi au împînzit regiunea nu îi neodihneau oare în aceeași măsură ?

Acum, după încheierea conflictului, patriarhul și ierarhii Serbiei se opun decis regimului Miloșevici. Ei pledează cu insistență – prin discurs, prin prezența în teren, prin gesturi simbolice – pentru un Kosovo multi-etnic, realmente pacificat. Chiar din timpul conflictului, voci oficiale adoptaseră „oficial" această poziție. În februarie, Artemie, episcop de Prizren, remitea secretarului de stat, Madeleine Albright un memorandum în care se cerea „o pace întemeiată pe respectarea unui minim de interese legitime ale tuturor locuitorilor din Kosovo și din Serbia, fără deosebire de etnie ori de religie", memorandum în care întreaga responsabilitate a crizei era pusă în seama regimului de la Belgrad. Însă, dacă responsabilitatea politică și militară revine într-adevăr acestui regim, se pare că, în ce privește responsabilitatea ideologică, el o împarte într-o oarecare măsură cu Biserica sîrbă.

„Pămînturi sfinte": confuzii și substituții

Începînd cu anii '80, după dispariția lui Tito și recîștigarea unei posibilități de expresie publică, voci ecleziastice respectate relansează o temă profund ambiguă și periculoasă: continuitatea între destinul istoric al poporului sîrb și o Serbie celestă, apoteoză trans-istorică a neamului. E o temă curentă în spațiul ortodox modern

– unde fiecare țară cunoaște asemenea proiecții eschatologice. Ea identifică grăbit comunitatea eclezială locală, parte a unei familii spirituale universale, cu o comunitate strict socială și istorică (ai cărei membri nu au, de altfel, toți aceeași angajare religioasă). Conform acestei „viziuni", cerul ar fi un soi de pământ cu capacități teritoriale miraculoase unde, în zona rezervată Balcanilor, ar avea loc o Serbie, o Bulgarie, o Românie, o Grecie..., toate „mari". Deși ortodoxia a condamnat-o ca erezie încă de la sfîrșitul secolului trecut, sub numele de filetism, suprapunerea între cele două tipuri de comunitate (eclezială și etnică) nu se lasă dezrădăcinată din conștiința comună și ea poate fi resuscitată ideologic în orice moment de criză.

Două rațiuni, istorice și socio-culturale, sînt invocate în genere pentru a explica resurgența naționalismelor ortodoxe după căderea comunismului. Întîi perpetuarea, lipsită de interogație critică și de remodelare, a unei funcții pe care Bisericile locale au avut-o sub dominația otomană. În imperiu, populațiile nemusulmane erau definite ținînd seama de confesiunea lor. Însă ceea ce putea fi pertinent într-un spațiu de civilizație tradițională – unde apartenența religioasă constituia un reper esențial, unanim recunoscut și respectat –, nu va mai fi general valabil într-o societate modernă, secularizată, în care opțiunea (sau lipsa de opțiune) religioasă devine o problemă preponderent individuală. „Astăzi, încă, în pofida unui foarte redus procent de ortodocși practicanți, Biserica se consideră «Maica spirituală» a poporului sîrb, depozitara identității și a valorilor lui", observă, ca și atîția alții, Xavier Ternisien („Căile cerești ale Serbiei Mari", *Le Monde*, 16-17 mai 1999).

În al doilea rînd, căderea comunismului a dat Bisericilor libertatea de a se manifesta, după o îndelungă perioadă de interdicție, în spațiul public. Or, naționalismul religios consideră că acest spațiu trebuie „recucerit", luat în posesie și „resacralizat" după exigențele unei ideologii ortodoxe autoritare, omniprezente. În cazul fostei Iugoslavii, lucrurile sînt agravate de sechelele politicii lui Tito. Pentru

a-și menține controlul asupra unei federații în care sîrbii erau majoritari, el a favorizat celelalte confesiuni cu intenția de a slăbi Biserica ortodoxă. Între 1945 și 1980, regimul lui Tito a autorizat, de pildă, construcția a 700 de moschei, a 500 de biserici catolice și a numai 300 de biserici ortodoxe. Biserica sîrbă va încerca să recupereze abrupt terenul, sprijinind reînvierea mitului Kosovo și al „Serbiei cerești".

Iată un extras din cuvîntarea funebră rostită, în 1979, de Amfilohie, viitor episcop al Muntenegrului, la înmormîntarea marelui teolog Iustin Popovici, renovator al gîndirii ortodoxe, oponent dur față de regimul comunist, dar și față de valorile unui Occident „desacralizat": „Pleci către Serbia cerească..., acolo unde se află toate sfintele mlădițe ale poporului nostru și toți sfinții. Spune-le să ne ierte pentru că n-am păzit sfintele granițe ale Serbiei și ale pămînturilor sîrbești, nici fruntariile și temeliile spirituale ale neamului nostru, să ne ierte pentru că flacăra de veghe a credinței se stinge în Kosovo". De atunci încoace, anumiți reprezentanți ai Bisericii nu vor înceta să alimenteze obsesia unui genocid la care sînt supuși ortodocșii în Kosovo. „Apelul pentru apărarea poporului sîrb și a sanctuarelor sale în Kosovo și Metohia", adresat în 1982 autorităților, semnat de 21 de preoți, călugări și ierarhi, va descrie situația exact în acești termeni. El denunță „exterminarea poporului sîrb de către iredentiștii și naziștii albanezi". Datele statistice oficiale arată însă că, în Kosovo, agresiunile făptuite de membri ai tuturor grupurilor etnice depășeau cu foarte puțin rata generală a criminalității, iar de genocid nu se putea, în nici un caz, vorbi. Ignorînd realitatea din teren (ori, mai degrabă, colaborînd la deteriorarea ei), sinodul episcopilor reunit la Pec în 1987, va da, prin comunicatul său oficial, credibilitate versiunii genocidului. Biserica ortodoxă nu a acceptat și nu a sprijinit niciodată izgonirea în masă a albanezilor din Kosovo. Dar ea a făcut îndeajuns și prea destul pentru ca purificarea etnică să apară sîrbilor drept o soluție

de tipul „dinte pentru dinte". În plus, prin mitizarea acestui teritoriu unde poporul sîrb e sacrificat, ea a colaborat la instalarea a ceea ce teologul francez ortodox Olivier Clément numea „un bloc psihologic în care pămîntul – Kosovo ca «pămînt sfînt» – înlocuiește transcendența". La capătul acestui lanț de confuzii și de substituții, voite și întreținute, intervenția sîrbă în Kosovo putea apărea ca aproape legitimă.

Patriarhul Pavle rostește admirabile cuvinte în care refuză obținerea unei „Serbii mari" cu ajutorul crimei, dar tot el le-a rostit pe următoarele, legate de conflictul bosniac: „Există voci foarte puternice care încearcă să creeze impresia unei culpabilități a Bisericii sîrbe și a întregului popor sîrb, căruia i se reproșează simplul fapt că se menține în vetrele sale... În toate războaiele de eliberare ale istoriei noastre, soldatul sîrb a fost un războinic. A luptat, dar nu a recurs niciodată la represalii" (interviu acordat în 1995, publicat în volumul *Dumnezeu vede totul*, Paris, L'Age d'Homme). Or, Dumnezeu ca și oamenii au văzut, îngroziți, de ce au fost în stare războinicii sîrbi în Bosnia.

Astăzi, Biserica ortodoxă se distanțează de acești războinici și de regimul care i-a instrumentat. Astăzi, ea e una dintre puținele forțe interne ale Serbiei ce ar putea lucra pentru pacificarea în profunzime a regiunii Kosovo. Dar, după ce, prin confuzii, substituții și alterări ale adevărului, a invocat Serbia celestă și genocidul comis asupra viitorilor ei cetățeni, nu va fi oare dificil pentru ea să aducă pace, toleranță și respect într-o Serbie pur și simplu terestră, dar multi-etnică ?

Aporiile „războiului just"

Bisericile creștine apusene au de judecat, în ce le privește, celălalt război: din aer, nu din cer. Iar criteriul nu este unul confesional și etnic, ci unul etic, legat de conformitatea acestui război cu doctrina eclezială. Dacă, din punctul lor de vedere, agresiunea

sîrbă în oricare din zonele federației e net condamnabilă și se opune moralei creștine, este oare intervenția NATO acceptabilă din punctul de vedere al acestei morale ? Pozițiile sînt nuanțate, cîteodată pînă la vag, diferite pînă la opoziție. Același Xavier Ternisien prezintă cîteva dintre ele în articolul „Les Églises face à la guerre juste" din *Le Monde*, 27 mai 1999. Arhiepiscopul New-York-ului: „mi-e foarte dificil să fiu sigur că modul cum a fost dus acest război corespunde doctrinei «războiului just»". Arhiepiscopul Pragăi face referire la aceeași doctrină, pentru a susține intervenția NATO: „comunitatea internațională nu e numai autorizată, ci obligată să împiedice asasinarea kosovarilor și să le asigure dreptul de a se reîntoarce în patria lor". Spre deosebire de new-yorkez, el știe din experiență directă ce malefic poate fi un regim totalitar. Protestanții nu sînt mai puțin diferiți, de la poziția pacifistă a Bisericii reformate din Franța („Biserica noastră nu va putea justifica niciodată războiul ca ultimă soluție"), la aprecierea președintelui luteranilor din Alsacia-Lorena, care consideră intervenția „răul cel mai mic".

Dificultatea, în ce îi privește pe catolici, e că trebuie să se raporteze, atunci cînd judecă lumea modernă a conflictelor, la o doctrină elaborată în Evul Mediu. Formalizată de către Toma de Aquino, ea stabilea în ce condiții este moral îngăduit să duci un război. „Din Evul Mediu încoace, perspectiva s-a deplasat de la legitimarea războiului, atît de mult invocată de «principii creștini», la o limitare a violenței armelor, asupra căreia Biserica insistă astăzi. Însă criteriile dreptului la război (*jus ad bellum*) nu au evoluat practic", spune Ternisien. E nevoie, pentru a porni cu cugetul curat un război: 1. de „o cauză justă" (ceea ce toată lumea a acordat Alianței nord-atlantice); 2. de atingerea stadiului „ultimului recurs" (punct controversat); 3. de o „autoritate legitimă" care să ducă acest război (acesta fiind aspectul cu adevărat problematic); 4. de „proporționalitate", ceea ce ar însemna ca utilizarea armelor să nu producă rele și dezordini mai grave decît răul de eliminat; 5. în sfîrșit, un

criteriu, introdus de neotomistul Francisco Suarez în secolul al XVII-lea, se referă la „speranța de succes". Totuși, comentează Xavier Ternisien, „cum s-ar putea evalua *a priori* cantitatea de violență necesară și suficientă pentru a pune capăt unui conflict ?" Dar, mai ales, pe cine poate recunoaște Biserica, în condițiile lumii moderne, drept „autoritate legitimă" ? Cel la care se referea Toma de Aquino – principele creștin, garant al binelui comunității și învestit în acest rol de instanța spirituală – nu mai există. Societatea nu mai are un „vîrf" unanim recunoscut, iar Biserica nu mai are un colaborator laic „instituționalizat". În condițiile unei comunități internaționale atît de diverse cultural, etnic, religios, cei mai mulți teoreticieni recunosc ONU drept autoritate legitimă (știm cîte discuții a stîrnit girul pe care organizația l-ar fi dat sau nu intervenției nord-atlantice).

Dincolo de niște rubrici problematice (mai mult sau mai puțin inadecvate astăzi), doctrina „războiului just" rămîne unul dintre puținele moduri de a gîndi raportul Bisericilor și al oamenilor angajați religios cu violența organizată pe scară mare. Sinceritatea interogației contează aici mai mult decît întrunirea condițiilor. Dacă sinceritatea și rigoarea lipsesc, „cauza justă" poate fi oricînd obținută ori construită. Fără voie, poate, dar nu fără responsabilitate, Biserica sîrbă a ajutat îndeajuns, de pildă, regimul Miloșevici în această privință.

Există totuși un punct asupra căruia toate Bisericile sînt de acord, anume condamnarea noțiunii înseși de „război sfînt", de război prezentat drept „voit de Dumnezeu". Războiul e un rău ce nu trebuie sacralizat prin eticheta „dreptului divin". Condamnarea teoretică a oricărui „război sfînt" e un cîștig creștin incontestabil. Rămîne doar de amintit că orice demers etic se verifică „la lucru", în teren și că, în Kosovo, granița între un „război sfînt" și un „război drept" nu era, pentru naționaliștii sîrbi, foarte importantă.

Dilema nr. 336, 16-22 iulie 1999

„Metafora regală"

În lucrarea sa cea mai novatoare (și mai controversată), *Marele Cod. Biblia și literatura*[3], Northrop Frye investighează modul în care Textul sacru a modelat structurile de gîndire și „universul mitic" ale Europei creștine, prelungită ea însăși de civilizația modernă. Omul de astăzi, fie el specialist într-o disciplină umanistă, intelectual în sens larg ori simplu ins aparținînd acestei lumi, nu mai sesizează cît de *îmbibat* este universul cultural în care trăim de referințe biblice. Versul lui William Blake, de pildă, „O, Pămîntule, o, Pămîntule întoarce-te", spune Northrop Frye, „deși nu conține decît cinci cuvinte din care doar trei diferă, cuprinde, cu toate acestea, vreo șapte aluzii directe la Biblie." Carte fundamentală în sensul cel mai propriu, Biblia alcătuiește – prin limbaj, prin miturile, metaforele și tipologia sa – *trama* pe care se organizează modurile noastre de a gîndi și de a spune nu numai raportul cu divinul, ci și problematica socială, raportul individ – comunitate, statutul persoanei în lumea cetății.

Lecturile unei metafore

Or una din metaforele cele mai puternice, mai eficace pentru imaginarul social și mai persistente, după Frye, este cea prin care „identificăm un individ cu clasa lui". E metaforă numită de critic „regală" pentru că „stă la baza uneia dintre cele mai răspîndite, simbolic, instituții, cea a regalității". Ca simbolică strict socială

[3] Publicat, în traducerea românească a lui Aurel Sasu și a Ioanei Stanciu, la Editura Atlas, în 1999.

(înțeleasă din ce în ce mai profan), funcția regelui constă, esențialmente, în a *personaliza* coeziunea grupului, dîndu-i structura unui „corp" referit la unicitatea unui *princeps*. Persoana regală, care se distinge prin unicitate de massa supușilor, poate asigura grupului sănătatea, coerența, organicitatea. Ceea ce criticul canadian tratează prin termeni de teorie literară, fusese studiat de către istoricul E. H. Kantorowicz în al său celebru volum *The King's Two Bodies* (1957): regele are un corp concret, privat, dar și unul simbolic, comunitar („țara", „poporul") cu care se află, multe tradiții o susțin, într-o relație nupțială.

Pentru omul societăților democratice actuale – individualist și secularizat, în ce privește comportamentul social cel puțin – „mistica regalității" are un statut ambiguu. El o refuză și o condamnă în cazul cînd e instrumentată de dictatori ori lideri cu pretenții charismatice, care precipită metafora în mecanică socială, în totalitarism. Însă același individ recurge aproape inconștient la ea atunci cînd e vorba să exprime simbolic solidaritatea și identitatea grupului din care face parte. Hitler, Stalin, Ceaușescu țin de latura tenebroasă a „metaforei regale". Elisabeta a II-a ori regele Mihai, în ziua de Paști a anului 1992 la București – legați de monarhii parlamentare – pot trezi adeziunea și „coagularea" foarte concretă a mulțimilor în jurul apariției lor. Același lucru s-a întîmplat în momentul morții prințesei Diana care a stîrnit manifestări cvasi sacralizante, uimitoare ca anvergură.

„Mistica regalității, pe care teatrul lui Shakespeare o ia de bună, nu mai înseamnă nimic pentru noi; iar teologii, vorbind de «suveranitatea» lui Dumnezeu, riscă alienarea propriilor cititori prin încercarea de a asimila viața religioasă metaforelor unei forme primitive și învechite de organizare socială" susține Northrop Frye.[4] Lucrurile nu par să stea totuși chiar așa. Exemplele menționate arată că – *simbolic* vorbind – categoria suveranității e încă recunoscută, eficace, *expresivă*. În ce îl privește pe Shakespeare, n-am spune că

[4] Ediția românească citată, p. 122.

el „ia de bună" mistica regalității, ci o ia în seamă cu un grav discernămînt, cu conștiința unei disfuncții ce se poate petrece oricînd, de-a lungul istoriei, în înțelegerea și punerea ei la lucru. Tragediile lui sînt tragedii ale uzurpării: nu numai în sensul unei rupturi dinastice, ci a unei subversiuni care atacă însăși calitatea relației simbolizate de regalitate. Regele uzurpat, ca și uzurpatorul, abandonează, explicit ori disimulat, postura *mediatorului* între comunitate și Suveranul ultim în favoarea unei legături ce se reduce la un raport strict secular între monarhul terestru și mulțime: o relație care funcționează exclusiv în termeni de putere și de subordonare. Instituția regală însăși devine, în această postură, opacă; devine putere temporală ce poate fi tentată oricînd de tiranie, dar mai ales incapabilă să trimită dincolo de sine, spre Unitatea pe care o simbolizează.

Uzurpări

În Vechiul Testament, regalitatea apare mai degrabă ca un rău necesar, încărcată de ambiguitatea acestei posibile uzurpări. După îndelungi șovăiri, după încercări de mediere mai puțin pasibile de opacitate și de confiscare („profeții", „judecătorii"), Iahve se resemnează să dea poporului un monarh explicit. Dar primii regi ai Israelului sînt asistați, toți, de un „văzător", de un „profet" și au ei înșiși capacități vizionare. Samuel învestește și amendează pe Saul; David – poet al dialogului ardent cu divinul – se supune mustrării proorocului Nathan, Solomon posedă înțelepciunea cea mai înaltă.

Viața socială și istoria sînt mereu „deschise" către veritabilul suveran, sînt mereu dislocate din așezarea lor terestră pentru a fi restabilită legătura nupțială cu adevăratul rege. Șirul marilor profeți posteriori o dovedește. Prin această neîncetată rectificare, funcționarea comunității și comunitatea însăși sînt păstrate în rolul de simbol al unei întîlniri lăuntrice, personale cu divinul. Accentul nu cade pe instituția regalității și pe organizarea socială; cele din

urmă nu sînt decît reprezentări accesibile, evidente, vast desfășurate ale organizării interioare a ființei, dedicate unui dialog și unei dependențe trans-istorice. Macrocosmosul își păstrează calitatea de spectacol semnificativ pentru microcosmos. Din păcate simbolismul acesta, ca orice simbolism, e ambivalent. Orientat ascendent, el poate ajuta la armonizarea ființei în jurul principiului divin. Aplicat orizontal, el poate duce la opresiune socială și la atenuarea demnității persoanei. „Ca alegorie a minții omului înțelept, *Republica* este o impresionantă viziune; ca ordine socială ideală, ea ar fi o extraordinară tiranie" observă Northrop Frye. Și mai înspăimîntător ar fi dacă proiectul ideal din *Politeea* ar fi pus în practică.[5]

Episodul Evangheliei în care Iisus se sustrage mulțimilor ce voiau să-l încoroneze ca monarh mundan ține de aceeași rectificare a simbolismului regalității. E o temă pusă în temeliile *ecclesiei*, o temă cu care Biserica creștină va fi obligată să se confrunte mereu de-a lungul destinului ei. Așa cum a fost întemeiată – de Logos și pe Logos – *ecclesia* e adunarea unor persoane unice, irepetabile. E un *collegium* de ființe ce privesc către același unic interlocutor și rege, iar nu o instituție cu ierarhie internă, în care membrii ei sînt subordonați unii altora pe o scară administrativă. Imaginea constitutivă a *ecclesiei* e fasciculul limbilor de foc de la Cincizecime: fiecare ființă își primește propria rază, ce o leagă non-mediat de principiul ultim, propria cale, propria înțelegere. Regală, adică axială, e calea ce unește ființa umană de Dumnezeu; regală e relația între suflet și monarhul care îl întemeiază, îl organizează și îl atrage spre Sine.

Iar dacă tema „comunitarului" e prezentă în scena Cincizecimii, ca și în termenul care desemnează Biserica, e pentru că plenitudinea Duhului nu poate fi suportată, cuprinsă, „deținută" de o singură

[5] Conform analizei pe care, de curînd Andrei Cornea a dedicat-o diferitelor modele de societate (*De la școala din Atena la școala de la Păltiniș*, Humanitas, 2004), cel din *Republica* este un model „u-topic" ori distopic, în sensul că modelul și autorul său se contrazic în termeni: autorul nu își „află loc" în propriul model.

persoană, fie ea umană ori angelică. Plenitudinea aceasta poate fi descoperită, „activată" prin cercetare, efort, interogație, dezvoltare în comun, prin comunicare între persoane și între niveluri ale lumii. Marea problemă a Bisericii – și a oricărei forme de tradiție spirituală, de altfel – este să rămînă o comunitate distinctă *calitativ* de comunitățile sociale. Distinctă, mai întîi, prin faptul că se interesează de un subiect trans-mundan și trans-istoric, iar nu de (sau nu preponderent de) legitimitatea, autoritatea, funcționarea ei terestră, de integrarea ei în ordinea recunoscută a instituțiilor lumii. Distinctă, în al doilea rînd, pentru că nu acceptă, cel puțin în principiu, relații de subordonare între participanți: Biserica trebuie să realizeze situația paradoxală a unui organism în care toți membrii au statutul, unic și irepetabil, al ansamblului (sufletul ca și Biserica sînt, după doctrină, receptacule ale Duhului). Pariu extrem de dificil, față de care oamenii au fost mereu în deficit și au primit mereu șanse de rectificare.

Cei care, precum naționaliștii ori fundamentaliștii religioși, încearcă să asocieze Biserica cu neamul ori să instaureze „legea lui Dumnezeu" în societate nu fac decît să demită acest *collegium* din calitatea paradoxală a unei comunități de exemplare unice, de variante ale întregului, aflate pe un traseu vertical. (Există și cazuri mai pitorești de uzurpare, precum asocierea religiei nu cu neamul ori cu societatea integrală, ci, mai modest, cu partidul. Într-un clip TV, întocmit de PNȚCD și difuzat pe TVR2, marți, 3 august, pe la ora 17.30, se prezenta vizita ministrului Noica în județul Maramureș. Spre stupoarea mea, primul lucru auzit e invocația inaugurală a liturghiei – „Binecuvîntată fie împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfîntului Duh" –, iar primul lucru văzut e un preot care, înaintînd spre obiectiv și împrăștiind nori de tămîie, slujește pe o șosea, fiind urmat de ministru, de delegație, de aderenții politici locali și de „popor". Urmează, abrupt, declarațiile ministrului. Amețită, percep totul în registrul imaginilor precedente, ca pe o „celebrare": „vestea cea bună" dată de dl Noica locuitorilor regiunii – lucrările publice vor fi

scutite de TVA – mă face să mă gîndesc, irepresibil, la Buna-Vestire; aud că ministrul s-a îngrijit să fie instalată peste tot apă curentă în regiune și nu mă pot abține să nu-l văd pe Moise lovind cu toiagul în stîncă.)

Instituțional, prea instituțional

E adevărat că Bisericile creștine (ca și „ecclesiile" celorlalte religii) au cedat, de-a lungul vremilor, tentației de a se instituționaliza excesiv, de a-și atenua simbolismul ascendent în beneficiul unei mai comode, mai convenționale, mai autoritare așezări în istorie. Între anunțarea veritabilei „vești" pe care o poartă în sine comunitatea eclezială și atenta chivernisire terestră, cumpăna nu a fost ținută drept. Dar, în afara unor procesiuni pe șosele, Bisericile au recurs și la tehnici mai subtile în această privință.

Una dintre ele a fost sacralizarea dogmei în dauna Adevărului viu pe care ea trebuia să-l încarneze, să-l facă sesizabil. În măsura în care dogma nu-și conservă calitatea de formulare a indicibilului, în măsura în care păstrătorii ei nu o mai percep ca pe un *mediu* de comunicare, destinat a fi depășit, doctrina devine „instituție", iar simbolismul ei se orizontalizează. Dogmele teologiei creștine au ajuns să formeze, spune Frye, anti-tipurile (realizarea, forma împlinită) „față de care povestirile și parabolele Bibliei, inclusiv cele din Noul Testament, reprezintă tipuri" (simple prefigurări). E semnificativă, în acest sens, obiecția pe care primii protestanți o aduceau Bisericii catolice a vremii: „rolul Bisericii era, după ei, de a intra în dialog cu cuvîntul lui Dumnezeu, iar nu de a-l înlocui ca sursă a revelației". În alt context, Alain Besançon[6] observă aceeași substituție în anumite paragrafe din literatura contemporană asupra icoanei. El vorbește despre o „iconolatrie nu a icoanei, și nici a

[6] *Imaginea interzisă*, traducere de Mona Antohi, București, Humanitas, 1997.

prototipului prezent în icoană, ci a teologiei icoanei... Veneratia datorată icoanei, în loc să se răsfrîngă asupra prototipului, se răsfrînge asupra *sistemului*, care e în fond singurul obiect reprezentat. Chipul (lui Christos din icoană n.m.) devine pretextul de a te bucura că ești discipolul sfîntului Grigore Palamas mai curînd decît al lui Augustin, că ești ortodox mai curînd decît catolic sau protestant".

Am semnalat aici două exemple cu caracter mai degrabă „tehnic" pentru a ilusta faptul că de îndată ce metaforele limbajului tradiției nu mai sînt utilizate cu rolul vertical de *mediator*, ci primesc funcția de *autoritate* și de expresie de sine a Bisericii în istorie și în social, cea din urmă riscă să se substituie veritabilului Suveran. Pe deasupra, ea tinde să nu mai hrănească comuniunea, ci delimitările ori chiar adversitatea. Asemenea instituțiilor mundane, ea ajunge să ofere membrilor ei avantajul unei apartenențe la grup – securizantă, furnizoare de identitate și eventuale superiorități –, în locul unei participări personale, responsabile, libere la arhetip. „Autoritatea sacră și autoritatea seculară", spune Frye, „aveau aceeași construcție metaforică; Statul și Biserica erau în mod egal corpuri sociale mai largi de care indivizii sînt legați precum celulele de propriile noastre corpuri... Dacă analizăm conversiunile religioase din secolul al XIX-lea de pildă, vom observa cît de frecvent căutarea unei religii adevărate și a unei Biserici adevărate sau a unui organism social mai larg cu care omul să se identifice, constituiau aceeași țintă". Format într-o atmosferă metodistă, criticul canadian e în mod special sensibil la inconvenientele unei percepții a religiei drept simplă „valoare colectivă". Sînt însă inconveniente pe care le putem adeseori percepe noi înșine, în Răsăritul ortodox de azi.

*

Dar Frye invocă și celălalt versant al „metaforei regale", prezent din începuturi în conștiința creștină. „Împărăția lui Dumnezeu este

înlăuntrul vostru (*entos hymon*)" (*Luca* 17, 21) și „Nu eu trăiesc, ci Christos trăiește în mine" (*Galateni* 2, 20) constituie reperele acestei metafore – cu referință nu la social, ci la fiecare persoană umană. Ele desemnează pe suveran și domeniul în care el nu stăpînește, ci pe care îl *animă*. În accepția ei primă și esențială, metafora regală e o metaforă a interiorității, a dialogului între omul unic și Unu.

Metafora regală e, în semnificația ei strict spirituală, o metaforă a demnității persoanei; și a unei integrități care trece dincolo de anvergura individului, fie el social ori pur și simplu uman. Regală e, în om, capacitatea de a face loc în sine Celuilalt. Dacă metafora regală e astfel „situată", ea are șanse de a lucra și pe nivelul, secund, al organizării comunitare: propunînd, cum spunea Frye, „un echivalent simbolic al idealului politic de democrație". Sau, mai degrabă, un *principiu întrupat* al acestui ideal.

Dilema nr. 340, 13-19 august 1999

Acest René Girard al industriei cinematografice...

Am spus evident o prostie. René Girard nu poate fi socotit totuși un Mel Gibson al studiilor asupra sacrului. Anvergura cunoștințelor și subtilele interpretări ale celui dintîi nu pot fi nicidecum alăturate sanguinolentei platitudini cu care cel de-al doilea interpretează patimile lui Christos. Pe urmă René Girard socotește că, în toate culturile, sacrificiul preia simbolic, drenează și evacuează cît de cît violența comunității, pe cînd Mel Gibson, dimpotrivă, îl ghiftuiește pe spectator cu grămezi de violență deloc simbolică. Violența gibsoniană este pe cît de tehnic spectaculoasă, pe atît de superficială, epidermică. Patimile înseamnă carne și piele tumefiate de bici, plesnite de spini și de piroane. Despre *înălțarea* pe cruce și despre o înălțare a minții de-a lungul sensului infinit al crucii nici nu poate fi vorba. Foarte bine vînduta „viziune" cinematografică Gibson nu are absolut nimic de-a face, de pildă, cu acest vers dintr-un imn scris în Bizanțul secolului al VI-lea de un poet liturgic care continuă să fie cîntat în biserică:

„Atunci s-a suit pe cruce ca o lumină în sfeșnic și l-a zărit de acolo pe Adam în întunecata moarte zăcînd" (Roman Melodul, *Imnul* XLV, 4).

La Roman Melodul, actul mereu actual al crucii nu se joacă doar la nivelul unei societăți brutal stăpînite de putere, conflicte și violență, cum era poate lumea Mediteranei la vremea aceea, cum e în orice caz lumea noastră unde violența a devenit banală: de la oroarea totalitarismelor și a terorismului, la explozia filmelor de duzină ori a știrilor de senzație. În acel imn, actul mereu actual al

crucii se joacă desigur într-un cadru social și uman concret, dar resituat pe axă, între zenitul lumii și adîncul ei: între o tenebră care închide, care „ne pune capăt" (dar se definește și se limitează pe sine însăși prin închidere), și o lumină care, depășind lumina și întunericul create, inundă lumea și deschide calea de ieșire din finitudinea ei (fiindcă în Luca 9, 31, în momentul Schimbării la Față, așa e numită răstignirea: „ieșire", *exodos*).

A existat și există încă un filon de interpretare „doloristă" a crucii, unde sensibilitatea pentru suferința lui Christos și asumarea ei (legitimă și respectabilă) ajunge să se asocieze cîteodată cu o insistență obsesivă pe cruzimea minuțios detaliată a chinurilor. Referindu-se la filmul lui Mel Gibson, un teolog catolic constata cu melancolie că tot efortul teologiei occidentale, desfășurat de patruzeci de ani încoace, de a depăși acest tip de lectură a crucii, de a o resitua în economia răstignirii-învieri, pare să se fi pierdut ori să nu aibă încă o influență hotărîtoare asupra marelui public. Violența e fără îndoială o cheie de lectură mai ușoară și mai în pas cu vremea.

*

Dar cum pot fi gîndite și redate vizual patimile lui Christos fără a adopta cheia de interpretare „pasională", fără a pierde coprezența răstignire-înviere, fără a eluda tensiunea dintre chin, deriziune, moarte și lumina nelumească ? Într-una din chiliile de la San Marco, Fra Angelico a pictat o asemenea imagine. Mai mult, a pictat o asemenea atitudine de interpretare. Un specialist în domeniu, William Hood, spune că modul în care călugărul dominican a înfățișat batjocorirea lui Christos e atipic, e o inovație. Imaginea se află într-o chilie, iar nu în spațiile comune, semi-publice ale mînăstirii florentine. E o imagine destinată meditației în singurătate; prin urmare, insistă W. Hood, deși atipică, e o imagine care rezultă totuși din tradiția, din regula, din *experiența* contemplativă a Ordinului

dominican și se adresează unui membru al acestei comunități, capabil să perceapă codurile spirituale ale imaginii. Pe de altă parte, ordinul acesta e dedicat *predicării* adevărului christic și, ca atare, o asemenea imagine nu era sortită să susțină doar meditația personală, ci și să inspire tonul unui mesaj îndreptat spre lumea din afară. Iar astăzi chiliile de la San Marco sînt deschise tuturor: orice vizitator poate privi intrepretarea pe care Fra Angelico a dat-o scenei.

E o interpretare care refuză linia narativă, naturalismul și drama, care mizează pe simultaneitate și paradox în evocarea episoadelor din Evanghelie. Scena e de o rezumativă simplitate: Christos e așezat pe tron, pe tronul de purpură batjocoritoare al unui fals împărat, dar cu statura de supremă stabilitate a Pantocratorului. Cu ochii acoperiți, ca într-unul dintre momentele de deriziune din casa arhiereului, deja încununat de spini, poartă în mîini sceptrul regalității iluzorii și sfera universului. Dar le poartă cu autoritatea celui care le dă realitate ultimă. În jurul capului, extrem de agresive, însă fără a-l atinge, mîini decupate evocă lovirile, un cap scuipă către obrazul lui.

În rezumativa ei simplitate, scena nu eludează deloc violența, agresivitatea, deriziunea. Dimpotrivă, le intensifică prin ruptură de nivel, prin contrastul dintre dezarticularea lor și majestatea Domnului lumilor pe care ele o vizează. Christos legat la ochi, încins cu spini, livrat tuturor batjocurilor, le îndură fără a putea fi „atins" de ele. El îndură lumea în violența și precaritatea ei și o susține în același timp, dezmărginind-o, trecînd-o spre realitatea ei reală.

Inovația interpretării lui Fra Angelico stă și în faptul că, abătîndu-se de la detaliul evangheliilor, veșmîntul lui Christos nu este aici purpura injurios regală. E veșmîntul de un alb strălucitor, veșmîntul de lumină al Transfigurării, al slavei increate. În chilia alăturată, el a pictat de altfel chiar Schimbarea la Față: e exact același chip christic, același veșmînt, aceeași lumină. Numai că acolo, Christos, dominînd masiv, ca și aici, întregul spațiu al imaginii, stă drept, cu brațele planînd în cruce asupra personajelor scenei și a

lumii. Un același nimb, încărcat de raze, marcat de cruce – crucea dînd direcțiile cardinale între aceste raze – îi încununează în ambele scene capul. În scena Schimbării la Față, ca și în scena injuriilor, Christos e aceeași transtemporală lumină care a acceptat, din veșnicie, „să suie în sfeșnicul crucii".

Scena batjocurii de la San Marco nu dă numai o intrepretare simbolică tare și *globală* a actului christic. Ea pune în imagine și o atitudine de interpretare. Pe marginea de jos a frescei, între podiumul pe care e așezat Christos și cadru, între scena propriu-zisă și privitor, sînt figurați într-o discretă reculegere, abstrași, Fecioara și Sfîntul Dominic, patronul ordinului. Nici unul nu privește scena în sine. Aproape cu spatele spre ea, ei sînt orientați către spectator, mediază între el și imaginea propriu-zisă. Fecioara, cu ochii plecați, așezată, are trupul adunat nu de mîhnire, ci de concentrare. Sfîntul Dominic, cu fața de o liniște angelică, e cufundat în citirea Scripturii. Dincolo de „codul" acestei atitudini (pentru dominicani în mod special, rugăciunea, ca și predica decurg din studiul și din meditația asupra textului sacru), cele două personaje ne sugerează cum ar trebui primite, interpretate, asimilate eventual, batjocura și patimile: printr-o scrutătoare, intensă distanțare de sensul lor prim, exterior, superficial, parțial. Printr-o aducere în interior a imaginii și a sensului ei integral, cu paradoxala unire între deriziune, patimă și lumina increată.

Desigur, Christos a îndurat și a preluat întreaga suferință umană, toată povara lumii, toată rana trupului nostru vulnerabil. Dar nu ca să ne stimuleze capacitatea de a le expune cu o sîngeroasă platitudine.

Dilema veche nr. 13, 9-15 aprilie 2004

II. „Povara tradiției, nu poncifele ei...", spunea Horia Bernea

Persoana, democrația și Biserica

De curînd, într-o apariție televizată, premierul Radu Vasile a ținut să mulțumească insistent Bisericii Orotdoxe Române pentru înțelegerea cu care ea i-a primit solicitările relative la vizita Papei la București, pentru faptul că a consimțit, la sugestiile Guvernului (ori ale premierului însuși) să abandoneze surda rezistență de pînă acum și să adreseze în sfîrșit o invitație explicită șefului Bisericii Catolice. Prim-ministrul a adăugat că ceea ce așteaptă mai ales de la Biserică e regenerarea morală a neamului.

Biserica este, evident, un *ministerium* învestit pentru a transforma și regenera suflete. În însăși funcționarea ei, problematica morală se pune cu acuitate. Mai prețios, Biserica are – în principiu – o perspectivă verticală asupra moralei: nu doar „morală-în-lume", „morală-în-societate", comportament respectabil sau solidar cu aproapele, ci morala drept combustibil pentru înaintarea pe drumul spiritual. „Virtutea" nu este, în această perspectivă, o achiziție valabilă în sine, ducînd prin simple acumulări, la excelența ființei. „Toate virtuțile", spunea Evagrie, „deschid calea gnosticului".[7]

[7] Evagrie, *Gnosticul* 5 (în românește: Evagrie, *Tratatul practic. Gnosticul*, intoducere, dosar, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, ed. a II-a: Iași, Polirom, 2003).

„Virtuțile" sînt *dynameis*, capacități din ce în ce mai consistente de parcurs personal.

Problema care se pune, pe care o pune premierul Vasile, nu privește însă metabolismul fiecărui suflet angajat pe calea creștinismului răsăritean. Lăsînd la o parte „regenerarea neamului" (cuprinde neamul și pe românii de alte apartenențe religioase ori pe cei neangajați religios și așteaptă, oare, Radu Vasile o operă rapidă de misionarism a Bisericii Ortodoxe în rîndul acestora ?), lăsînd la o parte așadar „regenerarea neamului", cred că problema subînțeleasă de cuvintele sale s-ar putea pune și astfel: cum poate Biserica să facă societății actuale *propuneri* morale convingătoare, mai mult, eficiente, operante ? Cum poate ea vorbi nu numai fiecărui credincios în parte, ci mediului cultural, spațiului public, comunității în ansamblu ? Cum poate ea, mai ales, vorbi, și despre ce, într-un dialog cu democrația ? Cum poate da democrației sprijin, teme de meditație, problematică pentru propria dezvoltare ?

Dacă e să ne referim la realitatea imediată, situația nu este, din acest punct de vedere, prea încurajatoare. Biserica Ortodoxă, ca și cea Greco-catolică de altfel, par să aibă destule dificultăți în a accepta – pragmatic – diferența, în a amenaja un spațiu de conviețuire a diferențelor admise, respectate, înțelese. Declarațiile de principiu nu au lipsit niciodată. A lipsit însă, pînă de curînd, dovada unei bunăvoințe în teren, în faptă. Două evenimente par să arate, totuși, că Biserica Ortodoxă s-a decis să țină seama și să se deschidă spre „celălalt" nu doar teoretic, ci printr-un mesaj public bine articulat. Primul e patronajul ei activ la întîlnirea din septembrie „Oameni și religii". Toată lumea a putut vedea la televizor ierarhi și preoți ortodocși discutînd, stînd alături cu reprezentanți ai unor religii și spiritualități din cele mai diverse, participînd la un mesaj comun. Ceea ce – fie și numai ca fapt vizual – e un semnal foarte eficace pentru populație. Al doilea eveniment este acceptul-invitație pentru venirea Papei la București. Însă ambele evenimente par să nu țină de o inițiativă proprie și din toată inima a Bisericii Ortodoxe, ci de concesia ei în fața

sugestiilor-presiuni ale puterii, care îi cere o atitudine adecvată pentru integrarea României în Europa, în lume, în organismele euro-atlantice. Poate e, de asemenea, o concesie în fața sugestiilor-presiuni ale timpului de față, cînd izolaționismul ori impunerea îngustă de sine nu prea mai au succes. Fie că e vorba despre una ori despre amîndouă, poziția Bisericii e de salutat. De salutat iarăși dialogul susținut, amiabil, eficient cu greco-catolicii în legătură cu distribuirea proprietăților. Avem de-a face, în sfîrșit, cu *fapte* care anunță, poate, un nou stil.

Ele țin totuși, încă o dată, de concesie, de ajustarea (prețioasă cîteodată, alteori nu) la exigențele imediatului și ale autorității laice. Întrebarea pe care mi-o puneam era însă alta: ce poate oferi *creator* Biserica democrației ? Ce date poate ea oferi – din propria doctrină și experiență, din specificul ei intern – pentru a hrăni democrația, pentru a o ajuta să se construiască ?

Or, ceea ce mi se pare că ar putea oferi Biserica este știința ei, îndelunga ei competență referitoare la statutul „persoanei". Ortodoxia, ca orice altă tradiție autentică, știe ceva mai mult despre persoană decît știu politica, morala publică, științele socialului. Cunoaște foarte precis – prin doctrină, dar și prin trăirea nemijlocită a unora din membrii săi, prin „tradiție" – o dimensiune a persoanei care trece dincolo de individ, care înglobează individualitatea într-un destin mai vast. Ea cunoaște persoana ca membru al unui dialog trans-mundan, ceea ce dă acestei persoane, fiecărei persoane o *responsabilitate*, dar și o *demnitate* de alt ordin decît cele comun acceptate. Ea cunoaște persoana ca „loc al libertății", loc pe care Dumnezeu însuși l-a instituit și pe care el însuși îl respectă. Biserica știe, ori ar trebui să știe, că fiecare persoană e irepetabilă, unică în exercițiul acestui dialog și al acestei libertăți. Că destinul fiecăreia trebuie privit ca o posibilitate mereu deschisă, mereu în căutare și în descoperire a sinelui. Ea știe, sau ar trebui să știe, pe cale de consecință, că doctrina spirituală nu ar trebui să decline în rețetă, nici în soluție uniformă, asigurată „în bloc".

*

Adepții „catedralei neamului" își sprijină, printre altele, proiectul invocînd pasajul scripturar: „La Judecată vor veni toate neamurile". Dar aceste „neamuri" sînt grupuri umane situate în istorie și destinate totodată să o depășească. Iar singurele grupuri de acest tip sînt „comunitățile spirituale", ce se agregă și trăiesc în spațiul unei revelații. Pentru creștinism – în speță – comunitatea de acest fel e Biserica. Acceptă ea oare supra-determinări etnice ? Se judecă oare destinul ultim al unei persoane în funcție de apartenențe de ordin istoric sau etnic ?

„La judecată vor veni toate neamurile" nu înseamnă mai degrabă că drumul creștinismului se oferă oricui, independent de determinații culturale, etnice ori de alt soi ? Nu înseamnă, pe de altă parte, că „Judecata" admite, postulează diversitatea „semințiilor", filiațiilor, căilor spirituale și că așteaptă roadele tuturor ?

*

Dimensiunea verticală, „transcendentă" a persoanei, caracterul ei *unic* fac posibil dialogul cu Unu. Libertatea ei, și numai ea, poate da autenticitate acestui dialog. Conștientă de unicitatea și de libertatea persoanei, nu ar fi Biserica una din instituțiile cele mai apte să recunoască și să respecte diferența ? Mai mult, să-i admire posibilitățile și să-i consolideze statutul, demnitatea ? Nu ar fi ea aptă să vorbească despre *responsabilitate*, despre responsabilitatea pe care fiecare persoană o are față de sine însăși și față de ceilalți ? Nu pentru a-i coopta pe ceilalți la propria soluție, ci pentru a le respecta libertatea și unicitatea ?

Dilema nr. 317, 5 – 11 martie 1999

Legalitate și singularitate

În numărul 1/ 2000 al revistei *22* cinci contribuții (Gabriel Andreescu, Renate Weber, Sorin Mărculescu, Mihaela Miroiu, Vlad Alexandrescu) comentează respingerea de către Comisiile juridice ale Parlamentului a candidaturii lui H.-R. Patapievici la funcția de membru în Colegiul Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității. Adeseori, revista și colaboratorii ei au luat, ca și în cazul de față, atitudine față de acte echivoce, nocive, reprobabile din viața publică. Nu prin simple reacții ori declarații de susținere, ci prin *analize* care situează fenomenul și îi examinează implicațiile. Ce e de remarcat în cazul de față e că aproape toți autorii au avut același unghi de abordare. Toți s-au referit, ca punct esențial, la *legalitate* (candidatura lui H.-R. Patapievici respectă condițiile legii, spre deosebire de cele ale lui Andrei Pleșu și Mircea Dinescu. Comisiile parlamentare nu au dreptul să respingă o candidatură, ea trebuie votată de plen). V. Alexandrescu a recunoscut meritele lui Andrei Pleșu și Mircea Dinescu, iar R. Weber faptul că figuri de asemenea anvergură ar fi extrem de necesare într-un organism ce investighează, în fond, o traumă morală a societății. Pentru ei, însă, criteriul legii a stat mai presus de criteriul personalității.

Dintr-un anume punct de vedere, poziția este, evident, de înțeles și plină, ea însăși, de legitimitate. O democrație fiabilă se construiește prin respectarea generală a legilor, prin instituții care ajung să funcționeze atît de bine încît, la limită, funcționează aproape singure, diferențele fiind minime în cazul schimbărilor din post. Stabilitatea, continuitatea, siguranța democrației se obțin printr-un asemenea tip de instituții. Nu am, în cazul de față, altă competență decît a omului

curent. S-a spus însă pînă la saţietate, că religia ar putea, ar fi binevenită să joace un rol în morala comunitară. Nu aştept de la ortodoxie, ca ex-premierul Radu Vasile, o purificare bruscă a neamului. Dar cred că există anumite criterii şi anumite experienţe proprii domeniului spiritual care, adecvat transpuse, ar putea stîrni atenţia şi ar putea orienta opţiunile în spaţiul public.

Unul ar fi acela că, pentru o religie, persoana reprezintă entitatea esenţială, actorul ei ireductibil, materia însăşi a efortului ei recuperator. Pentru creştinism (şi nu doar pentru el), persoana e o valoare ce nu poate fi subsumată grupului ori instituţiei. Iar calităţile, solidare, care o constituie ar fi libertatea şi responsabilitatea. Demnitatea deliberării şi a alegerii nu e întreagă, nu e reală atîta vreme cît nu devine *act*, faptă bine configurată. Libertatea se probează şi e confirmată prin *traseul* persoanei, prin aptitudinea ei de a depăşi stazele, inerţiile, blocajele, prin puterea de „a trece dincolo". Din punct de vedere spiritual, un om care a izbutit *ruptura* de starea anterioară e mai bine plasat, mai „calificat" decît unul care s-a instalat pe treapta lui, fie ea foarte meritorie (ca în parabola fiului rătăcitor. Ori ca Petru, învestit de Christos drept cap al Bisericii tocmai fiindcă avea, egal de preţioase, experienţa eşecului, dar şi a redresării).

Pentru o societate democratică, alături de instituţiile care „funcţionează singure" sînt, cred, tot atît de importante, *vocile singulare*: *persoane* ce îşi onorează condiţia de persoană, cu o gîndire liberă şi responsabilă, negrevată de opiniile, adesea inerţioase şi conformiste, ale grupului ori ale instituţiei. S-a dorit atît de mult un „proces al comunismului", s-a vorbit atît de mult (şi de vag) despre el. Investigarea dosarelor fostei Securităţi ar putea reprezenta primul lui act concret. Or, pentru a avea – nemijlocit, dar şi emblematic – anvergura unui proces (moral), „procesul comunismului" are nevoie de judecători care să-i dea calitate, altitudine, inteligibilitate. E păcat că Partidul Liberal nu a găsit (ori nu a optat pentru) asemenea personalităţi. E deja un mare cîştig că PNŢCD l-a desemnat pe Horia

Patapievici (fără a-i găsi totuşi colegi pe măsură). Dintr-un calcul de vizibilitate politică în ce îl priveşte, PD a oferit două propuneri perfect adecvate din acest punct de vedere. Nu trebuie să mai rostesc eu meritele celor trei. Dar e, totuşi, de amintit că fiecare din ei are o puternică experienţă a rupturii. A rupturii de un regim umilitor pe care, aproape unanim, consimţisem să-l suportăm şi-l considerăm de nezdruncinat. H.-R. Patapievici, o experienţă acută, la Jilava, în 21-22 decembrie 89. Mircea Dinescu şi Andrei Pleşu, experienţa opoziţiei faţă de regimul Ceauşescu care a presupus, alături de curaj, şi o apăsată singurătate. E iarăşi evident că, prin publicistica lor, ei au făcut, fiecare, un „proces al comunismului" şi al sechelelor lui mentale (cărora li se datorează şi respingerea lui Patapievici în comisiile Parlamentului). Că ei vin, prin urmare, în faţa eventualei lor funcţii, nu numai cu o experienţă personală, nu numai cu prestigiul public, ci cu o problematică deja constituită.

Aş mai adăuga, referitor la Andrei Pleşu, că a fondat şi a condus două instituţii, revista *Dilema* şi Colegiul „Noua Europă", pe care nu a ezitat să le părăsească temporar pentru o muncă mult mai dură, ca ministru de Externe. Or, echipele respective şi colegii ce l-au înlocuit au putut păstra stilul, calitatea, stabilitatea ambelor instituţii. Sînt instituţii şi echipe ce s-au construit pe libertatea şi responsabilitatea unei persoane. Instituţii şi echipe care durează pentru că fiecare membru a participat la această libertate şi responsabilitate.

Rămîne de văzut, în cazul instituţiei ce va studia arhivele Securităţii, care din soluţii va prevala: se va construi ea pe respectul literal al legii ori în jurul unor personalităţi ?

Dilema, nr. 361, 14-20 ianuarie 2000

Speranță și stil

„Pariul unor intelectuali credincioși și îndrăzneți"

Într-un pasaj din *Jurnalul de la Tescani*, Andrei Pleșu vorbea despre patru variante posibile ale relației noastre *mentale* cu Dumnezeu. Prima ar fi cea a evacuării Lui; ea presupune că nu avem capacitatea intelectuală de „a lucra" cu misterul ultim și, prin urmare, se dezinteresează de sensul metafizic al religiosului. (Mulți intelectuali, mulți autori din domeniul științelor omului în particular, procedează astfel. Religia e privită și studiată *doar* ca una din cele mai performante tehnici de întemeiere, organizare și reglare socială. Fiindcă domeniul de cercetare e decupat în funcție de o imagine – strict mundană – a capacităților noastre de cunoaștere, la capătul cercetării se obține o imagine secularizantă, mai insidioasă ori mai agresivă, a tradițiilor spirituale.) A doua variantă ar fi cea pietistă care interzice intelectului să fie activ în cîmpul credinței și cere fidelitate mecanică față de datul tradiției. (E inutil, aproape, să adăugăm că pietismul – obișnuit nu cu exercițiul analitic, ci cu submisiunea necondiționată – poate fi relativ ușor canalizat spre mitizarea trecutului, religiozității etnice ori înregimentării politice). Dacă pozițiile precedente pleacă de la devalorizarea intelectului uman, a treia – a „ezoterismelor" – mizează dimpotrivă, orgolios, pe capacitatea lui de a atinge, după însușirea unor dificile „tehnici inițiatice", știința adevărurilor transcendente (ascunse omului comun).

Ultima atitudine ar consta, spre deosebire de celelalte, în colaborarea plină de speranță între inteligența umană și realitatea divină. Dacă nu e capabil să circumscrie ilimitatul, intelectul poate, în schimb, să se deschidă spre el; poate aștepta, activ, propria

dezmărginire. „Cea mai adecvată", conchide Andrei Pleșu, „îmi apare soluția a patra, cu condiția să se găsească, astăzi, destui intelectuali credincioși și îndrăzneți care să-și asume pariul ei."[8] Textul a fost scris în toamna lui 1989, cînd asemenea intelectuali nu aveau cum să fie larg auziți, dată fiind inexistența spațiului public. Foarte curînd însă, spațiul acesta a apărut și, de-a lungul a zece ani, am putut constata cît de rare erau asemenea voci.

Rare și cu atît mai prețioase. „Intelectuali credincioși și îndrăzneți" care să aibă îndrăzneala de a-și utiliza inteligența și credința ca pe două facultăți cooperante. Intelectuali în stare să ia act de realitatea imediată, cu ambiguitățile, crizele și mutațiile ei, dar și de propria lor responsabilitate: anume de a reflecta *participativ* la un adevăr, în sine atemporal, cu atenție față de condițiile lumii în care ne mișcăm; de a vorbi despre un adevăr, în sine atemporal, și despre tradiția care-l poartă, dar într-o expresie pe înțelesul lumii în care ne mișcăm, luînd în seamă traumele și așteptările acestei lumi, cenzurîndu-i fantasmele ori oportunismele, înglobînd mai cu seamă valorile și căutările ei autentice. Intelectuali în stare să reia dialogul, de prea multă vreme pierdut ori convențional, între tradiția creștinismului răsăritean și cultura modernă. După cincizeci de ani de tăcere – timp în care fața lumii s-a schimbat notabil și divergent (în ce privește țările ex-comuniste și societățile occidentale) – a rosti din nou religiosul ar trebui să fie o temă pasionantă, în măsura în care lucrul e făcut cu prospețime și rigoare.

Virtuțile spirituale ale rîsului

În generația sa, Teodor Baconsky contribuie, cu foarte bine desenata lui variantă, la această atitudine. El e, lucru destul de rar, un specialist al fenomenului religios (creștin) angajat totodată în tradiția pe care o studiază. Cele trei volume publicate pînă acum –

[8] Andrei Pleșu, *Jurnalul de la Tescani*, București, Humanitas, 1993, p. 67.

dintre care ultimul abia apărut: *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, 1999, Anastasia – arată că este vorba despre un cercetător capabil să se dezvolte, să se încerce pe sine înăuntrul unei opțiuni spirituale definitive. Teodor Baconsky a avut, în primul rînd, curajul de a alege formația de teolog în ciuda calității învățămîntului de profil din perioada comunistă și fără a se lăsa absorbit de automatismele lui. Dimpotrivă, nu a încetat să se construiască pe cont propriu ca un intelectual credincios, unul pe care valorile formative ale culturii îl ajutau să judece mai limpede, adică mai nuanțat și mai substanțial, amprenta Logosului în istoria, instituțiile, structurile mentale ale lumii noastre. Atent la această amprentă, el s-a specializat, printr-un doctorat la Sorbona, în antropologie religioasă.

Tema aleasă pentru doctorat – mai bine zis problema pe care a conturat-o – reprezintă deja un cîștig, o noutate consistentă în cercetările referitoare la creștinismul răsăritean. *Rîsul patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană* (1996, Anastasia, precedată de varianta în limba franceză a tezei – *Le rire des Pères*, 1994, Paris, Desclée de Brouwer) dizlocă imaginea, la care prea des se recurge spre laudă ori veștejire, a unei Ortodoxii compuse din hieratism, macerări și încruntare, din evazionism pios, conformism și grăbite adaptări la exigențele puterii seculare. Cercetarea se așază nu numai în momentul auroral al tradiției răsăritene, ci și într-o temă originară: anume virtuțile spirituale ale *bunei dispoziții*, ale bunei orientări. Bucuria intimității cu Adevărul (ce include îndrăzneala filială – *parrhêsia*) are drept corelat umorul cu care sînt puse la locul lor (secund) atît „ispitele", cît și propria persoană: a dejuca, printr-o fermă jovialitate, mașinațiile terifiante ale demonilor, a percepe batjocorirea proprie drept o potrivită metodă de șlefuire spirituală a persoanei, iată cîteva din lecțiile îndrăznețe și neașteptate ale pustiei (cf. partea a III-a a lucrării: „Locurile deriziunii în Bizanț"). Partea a IV-a („Rîsul ca hierofanie circulară")

analizează capacitățile deriziunii de a dizolva barierele și blocajele, de a face să comunice profanul și sacrul, mai mult de a-l transmuta pe primul în cel din urmă, făcînd posibilă, conform autorului, „o sacralitate deschisă". Două exemple complementare sînt analizate aici: convertirea vertiginoasă, în cursul spectacolului, a mimilor păgîni care, în primele veacuri, parodiau patimile christice; spectacolul scandalos, deșucheat ori măcar descumpănitor cu care „nebunii întru Hristos" se năpusteau în lume pentru a-i eroda limitările și a-i trezi din nou dorul de nelimitat. Notațiile mele sînt prea restrînse pentru a da seamă, altfel decît printr-o simplă mențiune, de bogăția unor referințe dificil accesibile, de puzderia exemplelor expresive și finețea analizelor, de atenția cu care sînt urmărite modulațiile în istorie ale temei deriziunii.

Aș mai adăuga totuși ceva. Spuneam că cercetarea „se așază" în această temă – ceea ce voia să însemne că autorul se lasă modelat de subiectul său, participă la lecția lui, o prelungește. Probă – o secțiune a concluziilor unde, cu distanță și umor, ni se vorbește despre modul în care, în Occidentul catolic și în Răsăritul ortodox, se constituie imaginea negativă a celuilalt. „Element foarte semnificativ din punct de vedere antropologic, în ambele cazuri descrierea Celuilalt se întemeiază pe un amestec paradoxal: pe de o parte, alteritatea este ridicolă, pe de alta ea se dovedește a fi macabră. În ambele tabere i se atribuie Celuilalt deopotrivă trăsături comice și incapacitatea endemică de a rîde". La capătul unui studiu unde specialitatea se îmbină cu angajamentul lăuntric, unde demitizările eliberează terenul pentru surprinzătoare descoperiri de rafinament spiritual, cititorul e invitat să ia în seamă utilizările, diferite, ale rîsului în Apusul și Răsăritul creștin. Avem aici elemente pentru o posibilă sinteză în ce privește *buna dispoziție* creștină. Avem un dosar erudit ce poate contribui la regăsirea comprehensivă și cordială a celuilalt. Mai mult. Textul lui Teodor Baconsky, scrie Andrei Pleșu în prefață, „încearcă să reconstituie chipul unui tip aparte de

civilizație încă neasimilat de lumea savantă occidentală (ca să nu mai vorbim de cea politică), altfel decît prin neglijente *raccourci*-uri și prejudecăți: e vorba despre ceea ce autorul numește «europenismul non-occidental» al Bizanțului. Europa de azi nu poate aspira la însănătoșire și integritate cîtă vreme nu va lua în seamă marea «diferență» a tradiției bizantine, refulată periculos în măruntaiele ei: izvor de crize, de perplexități, dar și de posibile soluții alternative".

O vervă ceremonioasă

Următoarele două volume ale lui Teodor Baconsky (*Iacob și îngerul*, 1996, și *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, 1999, publicate ambele la Editura Anastasia) nu mai sînt exerciții strict teoretice. Culegeri de articole, conferințe, eseuri, publicate în reviste de cultură ori teologie, ele conțin o strînsă, nuanțată reflecție asupra imediatului, autohton ori european. Competența de antropolog al religiosului se exercită pe un teren „cald", în raport cu care autorul e analist și participant. Iar între distanță și aderență, Teodor Baconsky găsește mai întotdeauna soluția unei bune compoziții. Ceea ce avem în față e, de fiecare dată, o veritabilă analiză, făcută nu numai cu *savoir*-ul profesiunii, ci și cu realism, cumpătare și mai ales cu capacitatea, rară astăzi, de a recunoaște responsabilitățile propriei „partide" și drepturile interlocutorului; e o probă de echilibru, mai mult, de generozitate.

În cazul ultimului volum – ce strînge contribuții de cînd Teodor Baconsky e ambasador al României la Vatican – analizele cîștigă acurateție în a aprecia raportul dintre sensul și carnea evenimentelor. Rigorile unei angajări nemijlocite în acțiune sînt altfel expresive decît simpla observație a spectatorului. Tema „regăsirii" între Răsăritul și Apusul creștin, anunțată în prima sa carte, a devenit pentru autor materia unui efort imediat, după ce fusese materia unui efort de reflecție și înțelegere. Notabilul succes la care a contribuit – a face posibilă vizita Papei în România – se datorează, cred, și

acestei pregătiri, unei orientări pe care nu a încetat să o precizeze, să și-o lămurească, s-o onoreze.

Nu pot rezuma aici analizele, punctuale ori mai vaste, legate de mutațiile și opțiunile creștinismului actual, de crizele și conflictele în care e antrenat. Însă articolul cu care se deschide volumul („Teologia și lumea de azi") e expresiv pentru metoda utilizată. „E greu să vorbim despre Dumnezeu lumii de astăzi înainte de a ști, pur și simplu, pe ce lume trăim" se spune în debut. Ca atare, într-o bună logică, autorul începe prin a face lista schimbărilor mentale, a carențelor, a înstrăinărilor de propria cultură și tradiție prin care modernitatea a ajuns să nu mai fie interesată, nici capabilă să înțeleagă religia pe temeiul căreia s-a clădit. La capătul acestei deloc complezente enumerări nu se află totuși un diagnostic fatal. Nu avem de-a face cu plăcerea de a lua pulsul dezastrului, ci, dimpotrivă, cu o speranță calm plasată în fața situației căreia i s-au inventariat datele. În fond, nu e aceasta o virtute a credinței ? De a înregistra realist criza și de a-ți păstra încrederea, știind că gesturile tale, dacă sînt corecte, vor fi sprijinite, iar dacă sînt inadecvate, vor fi îndreptate ?

Credința (creștină), spune Baconsky, nu mai e expresivă și reverberantă pentru că s-a „uscat" prin dogmatisme și formalizări excesive, prin muzeificarea propriilor valori („am devenit prea riguroși, prea matematici, prea abstracți"), pentru că s-a restrîns în domeniul erudiției ori al opțiunilor private. Lumea în care ne mișcăm nu mai constituie, pentru omul de azi, un vast spectacol simbolic al revelației, o rețea de echivalențe între sesizabile și insesizabile, în care fiece gest, eveniment sau peisaj să constituie un vector potențial spre divin. „Criza credinței e o criză a metaforei", adaugă Baconsky, înțelegînd prin metaforă „trans-punerea gîndirii parabolice asumate de Iisus Hristos". Avem de-a face, în fond, cu o carență de întrupare a creștinismului actual. Cum s-ar putea realiza această încarnare ? Pentru Teodor Baconsky soluția constă în a reda, *prin interpretare*, imaginarului nostru sens, încărcătură spirituală creștină. Constă în

a redescoperi logica icoanei, a imaginii care atrage spre nevăzut. „A vorbi despre Dumnezeu lumii de astăzi înseamnă a avea curajul de a utiliza imaginile mitice care ne populează memoria și, mai ales, curajul de a vorbi prin fapte". Acest dublu curaj, Teodor Baconsky îl are; o dovedesc eseurile și activitatea lui. La care se mai adaugă o calitate: cea a stilului. Față de posomorîta moțăială a discursurilor religioase curente, avem, în acest caz, bucuria deplină a lecturii. De o eleganță ceremonioasă, plină, prețioasă, cîteodată căutată – în turnura frazei, dar și alegerea unor referințe rare, a unor asocieri culturale abrupte, dezinvolt stăpînite – stilul acesta redă expresiei religioase persuasivitate și seducție.

O ultimă observație. Încă din titlu, Teodor Baconsky pledează pentru regăsirea „dimensiunii urbane" a creștinismului răsăritean, dovedind astfel că refuză clișeele, construcțiile ideologice care de un secol încoace au legat spiritualitatea ortodoxă de rural și izolări profilactice. Cu eleganță și eficiență, el vorbește despre un creștinism întrupat în timpul de față.

Dilema nr. 364, 4-10 februarie 2000

Poarta Paradisului

Sărbătoare și angoasă

De cîteva zile am început să primesc invitații la emisiuni și cereri de articole despre Paște, despre sărbătoare în general. Unele sînt urgente, de pe o zi pe alta. Ți se cere să descrii varianta pitorească și cît mai „tradițională" a sărbătorii (televiziunile și PRO-TV în special, dar acolo n-am fost invitată, obișnuiesc să alături cele mai stridente scene ale cotidianului nostru, avid de modernizare, cu prezentarea unor obiceiuri desprinse parcă din culegerile lui S. Fl. Marian și T. Pamfile. Cînd e vorba de capitolul religios, respectul pentru trecut, țărani și neschimbare se impune !) Sau ți se cere să discuți despre ce înseamnă acum sărbătoarea, ce consistență are ea pentru omul de azi, care sînt recuzita, gestica și însemnătatea ei actuală. Unele invitații sînt la mîna a doua. Colege covîrșite de solicitări îmi trec mie apelurile, eu la rîndul meu... Radioul, televiziunea, presa scrisă se pregătesc de sărbători. Ceea ce e un semn de normalitate: sărbătoarea religioasă, practicile religioase sînt o realitate în societatea românească, sînt recunoscute și tratate ca atare.

Pe mine, însă, cînd aud asemenea invitații, mă apucă panica. Pot încropi la nevoie cîteva date despre subiect, mă pot informa, pot consulta bibliografie. În 1998 a apărut la Humanitas o excelentă carte despre sărbătoare și sărbători a Irinei Nicolau, scrisă cu verva și priceperea unui autor pentru care etnologia ține de o înțelegere proaspătă, vie (*Ghidul sărbătorilor la români*). Un an mai tîrziu, împreună cu echipa de tineri cercetători de la Muzeul Țăranului, a mai publicat *Sărbători românești*. În ce mă privește, dincolo de

minimele măsuri pentru a face față comenzilor, îmi simt incompetența, crasa incompetență în fața sărbătorii.

Sărbătoarea... Sărbătoarea pascală mai ales care, pentru creștinismul răsăritean, e sărbătoarea prin excelență... Ce lucru problematic, exigent, greu de abordat, greu de trăit. Fiecare dintre noi păstrăm, desigur, mai amănunțită ori mai redusă, o știință a sărbătorii: fiecare dintre noi respectăm ori asumăm un comportament care ne îngăduie să trecem, cît de cît potrivit, timpul ei. Fiecare resimțim faptul că sărbătoarea pune o marcă verticală în curgerea anului și a traiului nostru. Ne pregătim pentru ea, îi împlinim ritualurile, participăm într-un fel sau altul la tipul ei special de solidaritate, de bucurie, de comuniune. Ne urăm și petrecem sărbători fericite, sărbători reușite.

Dar, în sine, sărbătoarea, sărbătoarea pascală mai cu seamă, ne cere infinit mai mult. Dacă e să o luăm în sensul ei tare, ea ne cere, nici mai mult nici mai puțin, să depășim condiția de om perisabil: condiția atît de bine cunoscută, de confortabilă, singura pe care o știm efectiv. Sărbătoarea aceasta ne pune în față, imperios, șansa de a participa – măcar într-o măsură, măcar simbolic – la altă stare de ființă, de a deveni infinit mai ampli decît sîntem. Dacă e s-o luăm în serios, sărbătoarea pascală ne pretinde performanța ca, fără a ne părăsi profilul cunoscut, să presimțim condiția unei vieți fără moarte, să participăm deja la ea. Iisus înălțat pe cruce, iar apoi înălțat dincolo de ceruri deschide un drum vertical: e un drum trasat pentru fiecare, un drum ce rămîne în fața fiecăruia ca o șansă, o provocare, o responsabilitate. Sărbătoarea ne dislocă, cere să devenim itineranți, să urmăm Logosul în urcușul lui prin toate nivelurile lumii către abisul divin. După Origen (*Comentariu la Cîntarea Cîntărilor*), Christos și-a răspîndit, prin întrupare, mireasma în lume pentru ca omul s-o inspire și, ghidat de ea, să pornească pe urmele Lui ascendente.

Paștele ebraic e o sărbătoare la fel de exigentă: e un ospăț înainte de plecare, înainte de o călătorie eliberatoare, e o „ieșire". „Să aveți coapsele încinse, încălțămintea în picioarele voastre; și să-l mîncați

cu grabă, căci este Paștile Domnului" (*Ieșire* 12, 11). Nici o interpretare a sărbătorii, ebraice ori creștine, nu poate toci sensul ei dramatic, urgent, peremptoriu, nici o interpretare nu poate eluda efortul ce revine umanului de a-și forța limitele, pe urmele transcendentului.

Timpul sărbătorii nu e numai un timp al bucuriei, al păcii, al speranței. E și un timp al tensiunii. E momentul cînd omul poate realiza cît de inadecvat rămîne efortul său în raport cu datele sărbătorii, cît de puțin valorifică el posibilitățile drumului ascendent, transformator. E momentul în care *celebrarea* sărbătorii se confruntă și se măsoară cu *realitatea* ei. În legătură cu un astfel de moment, Nikolai Berdiaev nu vorbea nici măcar despre tensiune, el vorbea pur și simplu despre *angoasă*. „Angoasa m-a chinuit aproape întotdeauna în timpul marilor sărbători, pentru că mă așteptam, probabil, la o transformare miraculoasă a cotidianului, ceea ce nu se producea... Angoasa vizează transcendentul și, în același timp, ea marchează necontopirea cu transcendentul, un abis între mine și transcendent. Tînjirea după transcendent, după altceva decît această lume, după ceea ce trece dincolo de hotarele acestei lumi..."[9]

Angoasa despre care vorbește Berdiaev face parte, cred, din compoziția unei sărbători izbutite.

Un peisaj de meditat

Pe deasupra, sărbătoarea pascală ne cere să revenim la originile umanului, la starea paradisiacă. Ne cere să examinăm (și să asumăm pe cît ne stă în putință) tema propusă lui Adam: pomul din mijlocul grădinii. „Chiar astăzi vei fi cu mine în rai" îi spune Christos pe cruce tîlharului celui bun. „Binecuvîntat Cel ce, prin crucea sa, a deschis poarta Paradisului", „Binecuvîntat Cel ce, prin lancea cu care a fost străpuns, a îndepărtat din Paradis sabia heruvimului". „Binecuvîntat

[9] Nikolai Berdiaev, *Cunoașterea de sine. Exercițiu de autobiografie filozofică, București,* Humanitas, trad. din rusă de Inna Cristea, 1998, pp. 58-59.

Cel ce, cu cheile sale, ne-a deschis grădina vieții" proclamă, în *Imnele despre Paradis*, Efrem din Nisibis, numit și Efrem Sirul, imnograf din secolul al IV-lea și doctor al Bisericilor de limbă siriacă. E o regiune unde doctrina creștină a fost meditată, interpretată și dezvoltată în limbaj liturgic, o regiune unde s-a creat un stil de „hermeneutică liturgică". O spunea, printre alții, André Scrima într-un comentariu asupra unei patene siro-antiohiene din secolul al VI-lea.[10] În primele secole, Siria e, pentru Biserica creștină, „marele spațiu al punerii în formă liturgică. Astăzi se trece în genere cu vederea fuziunea intimă între geniul siriac și creația liturgică a Bisericii universale. Dacă geniul grec rămîne asociat speculației intelectuale, transpuse viguros în teologie, în timp ce «spiritul și litera Romei» sînt considerate responsabile pentru organizarea juridică a instituției ecleziale, articularea liturgică – rituri, imnografie, celebrare – rămîne legată de acea primă comunitate de limbă și sensibilitate siriacă".

Dacă am ales să menționez tema pascală a reîntoarcerii în Paradis citîndu-l pe Efrem Sirul, este pentru că temele, și tipul de dezvoltare simbolică a doctrinei ce-i sînt proprii, au trecut, prin intermediul lui Roman Melodul, în imnografia bizantină și s-au perpetuat, în versiuni adaptate, pînă în poezia liturgică intonată și astăzi în biserici.[11] Nu e vorba așadar despre un depozit admirabil,

[10] André Scrima, *„Deux pièces d'art traditionnel: regards et déchiffrement"*, Martor IV, 1999, pp. 37-54.

[11] Cf. studiului introductiv al lui Ioan I. Ică jr. la Sfîntul Efrem Sirul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Sibiu, Deisis, 1999. La aceeași foarte activă editură, condusă de Ioan I. Ică jr., a apărut în 1998 traducerea *Imnelor despre Paradis* într-un volum foarte solid construit: Efrem Sirul: partea I. *Ochiul luminos: O viziune spirituală a lumii la sfântul Efrem Sirul*, de Sebastian Brock, traducere de pr. Mircea Ielciu; studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr.; partea a II-a. *Imnele despre Paradis*, editate de Sebastian Brock; traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1998. Neavînd la îndemînă această traducere, am să citez pasajele după versiunea franceză din colecția „Sources chrétiennes" nr. 137, Paris, Cerf, 1968 (trad. R. Lavenant, introd. et notes F. Graffin).

dar închis în trecut și în biblioteci, ci despre un mod liturgic întru cîtva accesibil, activ, pe care, în măsura în care sîntem disponibili, îl putem auzi cu urechile noastre, un mod care ne poate deschide sensurile și anvergura sărbătorii. Apoi, vastele corespondențe simbolice ale lui Efrem Sirul și tensiunea paradoxurilor pe care se construiesc interpretările lui au capacitatea de a face să comunice sensul între concretul imediat, datele biblice și adevărurile metafizice.

Efrem Sirul ne spune că a intra în Paradis, așa cum o cere economia sărbătorii, înseamnă în principal un efort de cunoaștere. O interpretare ce a devenit prea comună face responsabil pomul cunoștinței binelui și răului, alături de Eva și de șarpe, pentru catastrofa umană din origini. El e de vină pentru căderea omului în dualitate, pentru excluderea lui Adam din Paradis. În *Imnul* al XV-lea, Efrem îl vede, dimpotrivă, ca pe un simbol, mai mult, ca pe un vehicul necesar reîntoarcerii în Paradis. „Pentru că acest pom, numit al științei, simbolizează *poarta* Paradisului. Prin poarta *științei* se poate pătrunde aici. Cît de mult se aseamănă tărîmul acesta cu Creatorul său. Invizibil este locul Paradisului. Însă prin poarta științei... te poți apropia de misterul lui". Dualitatea copacului, cunoașterea specifică pe care el o furnizează este, pentru Efrem Sirul, o etapă necesară, o treaptă către contemplarea Unității divine. E o cunoaștere benefică și indispensabilă atîta vreme cît e bine orientată. Atîta vreme cît este „poartă", iar nu exercițiu suficient sieși, atîta vreme cît este luată drept o cunoaștere de tipul *incintei* – ce pregătește cunoașterea de tip interior și unitiv – ea e pur și simplu un tip de cunoaștere adecvat creaturii. Discernămîntul dualităților, fără izolarea lor, este un tip de cunoaștere ce poate acoperi adecvat sensibilul și supra-sensibilul, din care e făcută și ființa umană. „Fără trudă, ea deschide lucrurile dificile. Te face să guști pe cele vizibile. Te instruiește despre cele invizibile" (*Imnul* XV, 6. Un asemenea fel de cunoaștere sau de știință este, de pildă, cunoașterea simbolică, care poate actualiza corespondențele juste între niveluri diferite de realitate).

În Geneză, în simbolica spațială a Genezei, pomul dual, al cunoștinței binelui și răului, nu este totuși plasat, ca o poartă, în zona de incintă a Paradisului. Pomul acesta stă „în mijlocul grădinii", ca și pomul vieții, căruia pare să-i fie coextensiv: „iar în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului" (*Geneza* II, 9). A-l situa și a-l gîndi ca pe o poartă, cum face Efrem Sirul, cînd el stă totodată în centrul Paradisului, ne sugerează în fond caracterul *sintetic* al tărîmului paradisiac. Față de lumea noastră, dezvoltată în multiplicitate, în întindere, în succesiune, Paradisul nu este numai „invizibil", el este sintetic. E un teritoriu în care periferia e conținută în centru, un teritoriu unde toate posibilitățile de manifestare ale lumii sînt cuprinse, echilibrate și comandate de axa pomului vieții. În raport cu lumea noastră sensibilă, Paradisul nu este numai „invizibil", el este și a-spațial: în sensul că nu e plasat undeva *în* spațiul lumii noastre, fie și în centrul lui, ci este starea centrală care conține – sintetic, concentrat – spațiul lumii, cu toate dimensiunile lui. Dacă „acest tărîm are aseamănare cu Creatorul său" este și pentru că Paradisul exprimă, dacă e să folosim limbajul lui Guénon, unitatea principială ce desfășoară lumea și o sintetizează totodată.

Iar figura simbolică a lumii, structura posibilității ei de a fi este dată de axa unică a pomului vieții din care derivă arborele dual al „cunoștinței binelui și răului", model pentru toate dualitățile constitutive ale lumii. Creația însăși apare, în primele versete ale Genezei, ca „ceruri și pămînt". Omul însuși apare, în Geneză, ca un androgin – o unitate conținînd aspecte complementare –, așa cum apare și ca o îmbinare între lut și suflu divin. În secolul al VIII-lea, Ioan Damaschinul, tot un sirian și el, spune în *Dogmatica* sa că omul este „împreunare din cele două lumi (spirituală, «cerurile» și «corporală» sau «materială» simbolizată de pămînt)... ca să fie un fel de unire între natura cea văzută și cea nevăzută". Spune, de asemenea, că pomul cunoștinței este chiar figura ce i se propune lui

Adam pentru a-și înțelege acest statut special. Dincolo de orice interpretare de tip moral, pomul cunoștinței este văzut de Ioan Damaschinul drept „discernămîntul unei contemplări multiple, adică cunoașterea propriei naturi" a omului.[12]

Paradisul ar fi, pînă la urmă, locul, *starea* în care omul își poate actualiza structura integrală. Paradisul este locul unde el poate obține „uniunea complementarelor", locul sintezelor ce conduc spre Unitate și sînt absorbite de contemplarea ei. În *Imnul* VI, 4-5, Efrem face dovada unei „științe" pe care a utilizat-o efectiv drept „poartă", străbătînd prin ea: o știință care determină armonizarea dualității proprii ființei umane (sensibil, spiritual) prin orientarea celor două aspecte spre aceeași țintă, unificatoare. Realizîndu-și astfel propria unitate, ființa este „captată", înghițită de Unitatea ultimă, de polul divin. Iată cuvintele lui Efrem Sirul, iată vorbele unuia care s-a reîntors în Paradis:

„Mirosind Paradisul, am fost amplificat. Meditîndu-l, am fost îmbogățit. Beat de parfumurile sale, mi-am uitat condiția mizerabilă. Transfigurîndu-mă, el mă înnoise... Deși neputincios să-i înfrunt valurile splendorii, Paradisul mă prinse și mă aruncă într-o mare mai vastă decît el...".

Dilema nr. 473, 5-11 aprilie 2002

[12] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* XI, traducere de Pr. D. Fecioru, ediția a III-a, București, Editura Scripta, 1993, pp. 67-69.

Gust bun

Nikolai Berdiaev are, în *Autobiografia* lui *filozofică*, o frază care m-a emoționat: „întotdeauna am așteptat ca întîlnirile cu oamenii să fie ca o minune". El, filozoful atît de personal, de ofensiv, aproape agresiv personal, care își rostea temele proprii cu neobosită vehemență, venea în fața celuilalt cu speranța unei mari bucurii, a unui mare cîștig. Știm bine că, în raporturile dintre noi, izbutim foarte rar să fim sursa unei asemenea impresii. E deja o performanță dacă reușim să dăm, din cînd în cînd, celuilalt ceva confort ori măcar să nu îl stingherim. Dar există totuși asemenea oameni, oameni care dau – aproape neîncetat – celorlalți bucurie, care sînt pentru ceilalți o încîntare și un cîștig.

Horia Bernea era așa: el transmitea bucuria cu care lucra, transmitea tipul foarte special de ordine a lumii pe care era în stare să o perceapă: o ordine alcătuită din libertate, din frumusețea discretă, tăcută, surprinzătoare, a lucrurilor, o ordine care ținea de acordul lor prim, de firescul lor originar. Faptul că izbutea să comunice *acest* nivel de ordine și frumusețe a lumii în pictura lui, faptul că a inventat o muzeografie care mobiliza privirea spectatorului către *acest* nivel erau uimitoare. Dar, alături de asta, era uimitor faptul că atitudinea lui era iradiantă. Cei care lucrau cu el ori îi stăteau în preajmă asistau la și erau cumva preluați în atmosfera de libertate și de bună dispoziție creatoare pe care el o emana. Asistai, și participai cumva, la marea lui vitalitate, artistică și spirituală, la nonconformismul și la rigoarea cu care judeca lucrurile, la îndrăzneala și la atenția supusă cu care „asculta ce spun obiectele" lumii tradiționale ori temele tradiției. Asistai la suculența abruptă cu care își rostea gîndul, asistai la

plăcerea cu care dădea tîrcoale temelor și obiectelor, așteptînd ca ele să-și arate coerența, modul optim de a fi puse în situație semnificativă. Ani de zile, a lucra la Muzeul Țăranului Român a însemnat o aventură tonică, a însemnat o bucurie.

Irina Nicolau era, și ea, o asemenea specie rară de om. Întîlnirea cu ea era, într-adevăr, „ca o minune". Era, întîi, prospețimea modului ei de a se purta, de a vorbi, de a scrie. Cititorii *Dilemei* știu cum scria Irina: despre faptul comun, despre subiectul etnologic, despre o chestiune morală ori despre raportul cu Dumnezeu, ea scria cu nervul și simplitatea pitorească a cuiva pentru care toate aceste teme nu sînt doar subiecte de tratat, ci lucruri de trăit. Era o simplitate și o exuberanță, în tot ce scria, care se hrăneau din consistența, îndelung acumulată, a științei ei etnologice. Și ca stil, și ca substanță, simplitatea, exuberanța cu care scria erau în același timp atent elaborate și pline de autenticitate. După ce citeai un text al Irinei, rămîneai cu surîsul pe buze și cu un spor de cunoaștere dintr-o solidă și foarte vie perspectivă antropologică. Ea a spus o dată despre o prietenă, antropolog belgian, că îmbină în studiile ei *le savoir et la saveur*, știința și suculența. Expresia i se potrivea perfect ei înseși. *Haide bre !*, cartea ei despre aromâni, rostește memoria etnologică a acestui neam cu un lirism aiuritor.

Prospețimea Irinei Nicolau, niciodată diminuată, venea și din pasiunea bine pregătită cu care se apuca de noi domenii de studiu. După ani de studii de etnologie și folclor la Institutul de profil al Academiei, ea a venit, la sfîrșitul lui '89, să lucreze sub conducerea lui Horia Bernea la configurarea Muzeului Țăranului. A văzut în asta un mare prilej. A lucra pe un domeniu nou, unde manevrele antropologice se puteau aplica pe concretul obiectelor, a lucra mai ales cu cineva de mare creativitate și stil a fost pentru ea o șansă pe care a onorat-o din plin. Împreună cu ea și în mare parte datorită ei au venit cîțiva alți colegi de la Institutul de Etnografie și Folclor: nucleul unei secții de antropologie culturală, al cărui principal

animator a fost Irina Nicolau. A făcut studii de muzeologie și de antropologia muzeului, a organizat colocvii și întîlniri internaționale pe muzeologie de anvangardă, a formulat și reformulat, urmînd proiectele lui Horia Bernea, un cadru teoretic pentru discursul muzeal de la M.Ț.R.; a imaginat, antrenîndu-și colegii cu entuziasmul și vivacitatea ei competentă, noi tipuri de expoziții de tratare antropologică, a imaginat „muzeul misionar" și „ieșirile în stradă" ale Muzeului Țăranului; a imaginat, în acord cu concepția lui Horia Bernea, un stil de manifestări care aduceau gestul și ritmul tradițional al satului în oraș; nu ca pe o mostră exotică, ci ca pe o mostră de ritm și de ordine, a căror latență orășanul o posedă și pe care el le poate redescoperi.

Nu era nimic „arhaizant" în ce făcea Irina Nicolau, dimpotrivă. Pentru ea, rubricile clasice nu funcționau, în studiul antropologic, ca segregări: tradițional-modern, sat-oraș, sacru-profan. Era interesată, mai ales, de felul cum circulau temele, cum erau ele reelaborate în condiții noi, în „stări de tranziție". A făcut, de pildă, cercetări de etnologie urbană cu Ioana Popescu și Gérard Althabe (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris). Îmbinînd acest tip de studiu cu cel de istorie orală, a publicat, în colaborare cu Ioana Popescu, volumul *O stradă oarecare din București* (Nemira, 1999). A imaginat și a condus, la muzeu, un proiect numit „Arca lui Noe" care își propune să conserve cutume și moduri de comportament pe cale de a se stinge, să înregistreze fenomene pe cale de a se instala: au rezultat o importantă arhivă de texte și obiecte, expoziții, ateliere de cercetare, un volum masiv, apărut în preajma morții ei. A lucrat mult, antrenînd colaboratori din muzeu și voluntari, pe istorie orală: opt cărți deja publicate. A conceput, cu ingeniozitatea ei contagioasă, o serie de publicații bibliofile ale Muzeului Țăranului, manufacturate cu o grijulie și voioasă fantezie. A imaginat și lucrat cu mîinile ei cabinete de studiu și scriitura din sălile muzeului – ceea ce prelungește expunerea cu un complement de texte, de fapte

și imagini din lumea tradițională, prin care vizitatorul poate percepe „materia" pe care eseul muzeal al lui Horia Bernea o interpretează și se poate orienta în sugestiile acestui eseu. *Martor*, revista de antropologie a muzeului îi datorează stilul de scriitură liberă, de eseu științific și concepția multor numere, așa cum datorează lui Horia Bernea eleganța și expresivitatea dialogului între text și imagine.

Sînt o mulțime de alte lucruri care ar trebui spuse, dar nu vreau să fac aici un *curriculum vitae*. Vreau doar să arăt cît de diverse, mereu inventive, mereu pasionate și productive erau cercetările Irinei. Cu ea, te aflai mereu în fața unei avalanșe de proiecte: oferite în aceeași măsură ei și celorlalți. Era gata să coopteze pe alții în propriul ei proiect, să-i asculte, să-i ghideze, să coopereze, să dăruie. Iar alături de această uimitoare vitalitate, ea mai avea ceva rar: avea știința admirației, a admirației avizate. L-a stîrnit pe Horia Bernea și l-a determinat, în lungi dialoguri, să-și formuleze reflecțiile, întrebările, intuițiile cu privire la tipul de muzeografie pe care el îl construia. O mare parte din documentele referitoare la acest subiect se datorează insistenței ei inventive, se datorează faptului că Irina „simțea" stilul lui Horia Bernea: dovadă felul în care a știut să acorde propriile ei expuneri și gesturi muzeale cu acest stil.

Mai era ceva: era curajul ei, curajul de a se angaja în proiecte înnoitoare, curajul de a judeca realist, fără iluzii, dar niciodată cinic, curajul pe care îl dădea celorlalți, curajul cu care și-a purtat boala. În ultimii ani, Irina a fost mai activă ca oricînd.

Andrei Pleșu se referea, într-un curs de angelologie, la faptul că raportul lui Dumnezeu cu umanitatea este deseori descris în textele sacre printr-un simbolism al aromelor și al savorilor. Se vorbește acolo despre „mirosul plăcut" al rugăciunii, al tămîiei, al omului, așa cum se vorbește în mod curent despre mireasma Duhului. Se vorbește despre gustarea lui Dumnezeu („Gustați și vedeți că bun este Domnul", se spune în Psalmul 33), dar și despre savoarea ori,

dimpotrivă, despre gustul fad al omului („fiindcă ești căldicel – nici fierbinte, nici rece – am să te vărs din gura mea", în *Apocalipsă* 3, 16). Se susține și în Vechiul Testament și în Noul Testament, spunea Andrei Pleșu, „că omul e bine să aibă sare, adică să aibă gust bun. Judecata finală ar fi atunci ca un fel de gustare a fiecărui suflet particular în care se decide dacă gustul lui e acceptabil sau nu... Evoluția spirituală, desăvîrșirea interioară ar trebui gîndită în fond și în varianta asta directă și, aș spune, aproape corporală: ai datoria să trăiești în așa fel încît să ai un gust bun, să miroși frumos și să nu incomodezi lumea în care te miști cu miasmele tale, cu acreala ta, ci să oferi ceea ce e mai plăcut Domnului din tine."

Irinei Nicolau cred că i se potrivește o asemenea variantă a judecății. Ea avea „gust bun" și tare, avea o savoare cu totul a ei, pe care cei care i-au fost în preajmă au resimțit-o din plin. Datorită ei, alături de domnul Bernea, a lucra la Muzeul Țăranului a însemnat o bucurie.

Dilema nr. 487, 12-18 iulie 2002

Un fenomen al tradiției

Pînă să-l întîlnesc, grație lui Andrei Pleșu, pe părintele Andrei Scrima, tradiția creștină răsăriteană era pentru mine mai degrabă o sursă de frustrare. Citeam ori ascultam expuneri *despre* o tradiție de mare calitate contemplativă și intelectuală, cu o simbolică liturgică foarte complexă, excepțională în arta ei sacră. Toate aceste trăsături erau însă de găsit în muzee și cărți. Cînd era să o practici în biserici, lucrurile apăreau altfel: sacrul răsăritean era bine camuflat sub straturi de arhaicitate, vagi sentimentalisme și utilizări identitare. Creștinismul răsăritean îmi părea, în termenii lui Heinrich Zimmer, „o comoară nemaiștiută, ascunsă în propriul pămînt", un depozit neactualizat (și poate chiar greu de actualizat în zilele noastre).

În aceste condiții, părintele Andrei Scrima a fost în primul rînd, pentru mine, un *fenomen al tradiției*, a fost argumentul – întrupat într-o persoană – datorită căruia calitatea (contemplativă, intelectuală, liturgică) a tradiției răsăritene redevenea evidentă în timpul de față, conform exigențelor timpului de față. Am asistat la un mod eficace de a interoga tradiția, de a te înscrie în ea, de a trăi în familiaritatea adevărului ei atemporal. Nu am avut, personal, cu părintele Scrima un raport maestru – discipol. Dar am văzut, grație volumului său, *Timpul Rugului aprins*[13], cum *lucrează*, cum se manifestă un maestru spiritual, cum procedează el. Dacă orice tradiție constituie, în fond, o *cale* spre realitatea ultimă, atunci maestrul spiritual e un călător, e un om care lasă urme (e un *Tîrthankara*,

[13] André Scrima, *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, prefață de Andrei Pleșu, București, Humanitas, 1996.

spun hinduşii, un „făcător de vaduri"). Aşa ceva era părintele Scrima. Era un călător care lăsa marcaje de drum, urme care puteau fi urmate. Admiram, în această privinţă, *coerenţa* între tipul lui de cunoaştere, de interpretare (a textelor şi a evenimentelor) şi tipul lui de existenţă. Era încă o dovadă pentru mine că el este un personaj *autentic* al tradiţiei.

Tema călătoriei, tema itinerantului, a urmei aveau, în expunerile lui, un extraordinar relief. Textele spirituale pe care le analiza erau ele însele tratate ca *spaţii* de parcurs, ca trasee cărora le căuta articulaţiile, staţiunile, punctele de relansare a drumului. Lectura hermeneutică a „Scrisorii lui Ioan cel Străin", din volumul *Timpul Rugului Aprins* e, pentru părintele Scrima, ca şi comentariul său la evanghelia lui Ioan,[14] un soi de „vînătoare pe urmele Sensului", dacă e să reluăm expresia lui Origen. Iată un pasaj din debutul comentariului la capitolul 18 al evangheliei: „Textul parcurs ne-a purtat, am văzut-o, către înălţimi. Cina şi marele cuvînt de despărţire, ruga către Domnul, dialogul cu Tatăl în prezenţa ucenicilor, toate acestea nu trebuie totuşi înţelese ca un ultim pisc, ci mai curînd drept trecere dincolo de orice vîrf, către locul lui Christos, «de unde El a venit, în care se întoarce»."

Cu un asemenea tip de comentariu ne aflăm, în fond, în faţa unui exerciţiu permanent de depăşire: înţelegerea cititorului e pusă la drum, e îndemnată să-şi depăşească mereu achiziţiile, *învaţă* să practice depăşirea limitelor, să se menţină în itineranţa sensului. Dar mai există un aspect remarcabil în acest tip de comentariu: el înseamnă *solidaritate* cu alţi călători pe calea propriei tradiţii, înseamnă să descifrezi, să actualizezi urmele şi experienţa lor de parcurs. Există, în lectura pe care o face „scrisorii lui Ioan cel Străin", o observaţie precisă în această privinţă: „Îmi spuneam, încă de pe atunci (din vremea experienţei de la Antim n.n.) că părintele Ioan

[14] André Scrima, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, traducere din franceză de Anca Manolescu, Bucureşti, Humanitas, 2003.

călătoreşte cu *Filocalia* dar şi cu *Pelerinul rus* aşa cum acesta călătorea cu *Filocalia*".[15] Pelerinul rus, ca şi părintele Ioan cel Străin călătoreau cu textele antecesorilor, dar călătoreau mai ales *în aceste texte* şi *prin* ele, cu ajutorul lor. Or, mi se pare, demersul lui Andrei Scrima nu e decît o nouă verigă în această itineranţă, reluată, amplificată, prin intermediul textului, prin interpretarea lui. Asistăm astfel la efortul, solidar, al membrilor tradiţiei, pe de o parte. Asistăm la un exerciţiu de atemporalitate, pe de altă parte: căci toţi participă astfel la prezentul Realităţii spre care călătoresc.

A doua calitate a tradiţiei pe care am văzut-o pusă la lucru de părintele Scrima e o universalitate reală, operantă, fără umbre. Pentru el, Christos era Universalul viu şi, ca atare, în orizontul lui puteai recunoaşte adevărul oferit în fiece spaţiu tradiţional sau modern, îl puteai saluta şi utiliza. Comentariul la „scrisoarea lui Ioan cel Străin" o dovedeşte la fiecare pas. Cu fiecare temă analizată asistăm la o demonstraţie de universalitate. E ca un respir al interpretării, care se dezvoltă într-o primă fază – de amploare – către datele marilor tradiţii şi culturi spirituale. Urmează o fază a concentrării, ce revine, din orizontul astfel obţinut, la experienţa particulară comentată. Sistemul de corespondenţe macro şi micro-cosmice, culese din experienţa atîtor tradiţii şi sensibilităţi spirituale, oferă fiecărei teme un spaţiu vast de inteligibilitate, un spaţiu trans-confesional, în care tema îşi atinge nivelul metafizic.

În sfîrşit, e un al treilea lucru pe care părintele Scrima l-a dovedit din nou valabil, anume un tip de agregare cu antecedente foarte vechi: grupul restrîns, alcătuit pe afinităţi reale, şi nu, sau nu neapărat, pe apartenenţă şi încadrare instituţională. Aşa a fost grupul de la Antim, unde s-a format. Aşa au fost, în parte, cercurile de studiu strînse în jurul său în ultima lui perioadă bucureşteană. Parcurgînd arhiva André Scrima, păstrată la New Europe College, am inventariat textele pe care le-a produs. Aproape toate, dacă nu chiar toate, sînt

[15] André Scrima, *Timpul Rugului aprins...*, p. 159.

răspunsuri la solicitări: academice și/ori spirituale, publice ori private. Multe rezultă din transcrieri: e, iarăși, situația foarte veche a ucenicilor ori a auditorilor unei autorități spirituale care îi fixează mesajul. O spunea chiar el: nu scrisese vreodată un text pentru el însuși, ca un autor care concepe, autonom, o lucrare. Nu își inventariase textele. Productivitatea lui intelectuală devenea *expresie* numai în relație cu celălalt, iar atunci cînd socotea că interlocutorul merită atenție, disponibilitatea și calitatea disponibilității lui erau excepționale. Ținea să specifice, de fiecare dată, împrejurările în care fusese produs textul: tipul de asistență, momentul, traseul textului, chiar modul lui de înregistrare. Mă gîndesc că insistența cu care menționa circumstanțele producțiilor lui – ciudată și chiar stingheritoare la prima vedere – avea pentru el rostul de a atrage atenția asupra unui *model* de întîlnire, a unui model de „trecere" a cunoașterii, a unui model, pînă la urmă, de *tradiție*. Era un mod insistent de a situa cunoașterea în modelul tradiției, în spiritul ei.

Dilema nr. 510, 13-20 decembrie 2002

O putere imaginară

Anii '80

Pentru numărul care va fi lansat în curînd al revistei *Martor/ 2002*, editate de Muzeul Țăranului Român,[16] Irina Nicolau s-a gîndit la un „dicționar tematic" al vieții cotidiene din anii '80. Împreună cu cercetătorii de la muzeu și cu voluntari a făcut o grilă de capitole și de cuvinte-cheie; s-au făcut apoi interviuri, fișe de amintiri, liste de obiecte, termeni, situații, personaje specifice acelor ani. Ideea era că oamenii uită, că – deja – nu mai știm (sau nu mai vrem să știm) cum trăiam pe atunci. Noi înșine, vrînd nevrînd, a trebuit să ne amintim. A trebuit să rememorăm, să clasificăm, să ilustrăm masa de gesturi și de tehnici mărunte prin care populația a îndurat un regim sufocant și s-a adaptat lui. Din temă nu puteau, evident, lipsi capitolele „Politicul" și „Securitatea". Nu mai era vorba despre represiunea violentă din anii '50-'60: procese montate, încarcerări, deportări, asasinate. Era vorba despre presiunea banală, cotidiană a aparatului ideologic și a Securității: senzația de supraveghere continuă, duplicitatea discurs privat / discurs public, securiștii din fiecare instituție cărora trebuia să le raportezi ce ai vorbit cu străinii și, dacă se poate, cu colegii; cărțile de specialitate trecute la „secret", de serviciu ori de stat (Merișor Anghelescu, bibliotecară la Institutul de Istoria Artei își amintea de o amuțitoare „prevedere": bibliotecarul era obligat să supravegheze cititorul cu acces la atare cărți ca nu

[16] Numărul acesta, publicat în engleză, are și o versiune în limba română: Muzeul Țăranului Român, *LXXX Mărturii orale. Anii '80 și bucureștenii*, București, Paideia, 2003.

cumva să parcurgă și alte pagini decît cele pentru care obținuse permisiune). Nu era pentru nimeni un secret ce urmărea instituția comunistă a secretului și a securității: nesiguranța fiecărui individ, încercarea de a-l face supus și, dacă se poate, complice regimului.

*

Pe ce se baza, în fond, opresiunea, atîta vreme și de aproape toți, acceptată ? Simone Weil – care, alături de filozofie contemplativă, a făcut și analiză a politicului – spune, printre alții, că instrumentul cel mai eficace prin care forța se impune și se menține este *imaginația*.[17] Forța domnește nu numai prin presiune brută, ci mai ales prin *impresia*, instalată în conștiințe, că e vorba despre o forță infailibilă, atotprezentă, fără fisură și fără limită, căreia e peste putință să i te opui. Constrîngerea efectivă nu e decît suportul vizibil, punctul de plecare din care forța își poate dezvolta influența asupra imaginarului colectiv. Asta era treaba Securității: să mențină, în închipuirea fiecăruia și în imaginarul colectiv, impresia că regimul e atotstăpînitor, că vede și dispune de fiecare act al vieții individului. Însă această impresie era amplificată, alimentată de propria noastră

[17] Cf., de pildă, *Ne recommençons pas la guerre de Troie* (1937), în Simone Weil, *Oeuvres*, édition établie sous la direction de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 1999, pp. 469-486, și mai ales *L'Iliade ou le poème de la force* (1940-1941), *op. cit.*, pp. 527-552. De asemenea *Réfexions sur la barbarie* (1939), op. cit., p. 507: „..doar un Stat care a atins un mod savant de organizare poate paraliza în adversarii săi facultatea însăși de a reacționa, prin stăpînirea pe care o exercită asupra imaginației un mecanism necruțător..." Ioan Petru Culianu arăta, în *Eros și magie în Renaștere 1484* (Iași, Polirom, 2003) că teoreticianul funcționării forței în societatea modernă nu este atît Machiavelli, cu procedeele lui „mecanice" de exercitare a puterii, cît Giordano Bruno cu teoria legăturilor universale (din *De vinculis in genere*), a manipulărilor care operează în primul rînd și în mod decisiv asupra „fanteziei", a imaginației maselor și indivizilor.

imaginație: închipuirea consecințelor pe care le-ar avea orice act de protest, zvonurile, bancurile concurau la menținerea forței, la sporirea presiunii ei, la „prestigiul" ei, imaginar, de infailibilitate.

Cînd, în după-amiaza de 21 decembrie '89, am auzit oamenii strigînd „Jos Ceaușescu !", am avut senzația că un imens eșafodaj se surpă. Cei cîțiva disidenți români avuseseră îndrăzneala să contrazică, singuri, izolați, imaginara infailibilitate a regimului. În seara respectivă, ea era contestată public. În treacăt fie spus, scenariul după care tot Securitatea ar fi aranjat și revoluția e o contribuție la imaginarul despre care vorbeam: imaginarul puterii infailibile (și nedemolabile, „veșnice") pe care ar deține-o această instituție. Nostalgicii vechiului regim nu sînt singurii „adepți" ai săi. Creatorii de scenarii, fie ei de stînga, de dreapta ori de nicăieri, au și ei un respect „insurmontabil" față de prestigiul dictaturilor și al poliției care le servește. Cu obsesiva lor creativitate de librete oculte, ei „își aduc aportul" la fantasma unei forțe de care nu ești în stare să scapi, care te absoarbe în propriile ei scenarii – cu consimțămîntul propriei *tale* imaginații.

Anii 2000

Nu mi-a făcut deloc plăcere operația de rememorare a anilor '80, dar am socotit-o salubră. A inventaria cu necomplezență și sinceritate acea perioadă era un pas pentru a mă debarasa de culpa personală (a fi acceptat și sporit cu propria imaginație puterea regimului), fără a pierde însă învățămintele ce decurg din ea. Din păcate, constatăm că acele învățăminte continuă să fie extrem de utile și astăzi. Listele ofițerilor din Securitatea comunistă nu sînt date publicității. SRI se eschivează de la solicitările CNSAS, iar cînd un grup (majoritar) din acest Colegiu încearcă demersuri mai eficace, el este împiedicat, blocat de ceilalți membri. Situația e cunoscută public (conferințe de presă, emisiuni TV, audieri în Parlament), dar nu e nici un semn că puterea instalată ar avea intenția

să sprijine publicarea acestor liste. Dimpotrivă: lucrurile sînt tratate ca un „conflict de muncă" în Colegiu, care riscă să-l facă inapt de funcționare. Ce poate deduce omul comun de aici ? Că mulți dintre membrii activi ai Securității comuniste sînt azi în poziție politică forte și refuză să le fie declarată fosta calitate. Dar de ce să refuze ? Astăzi, a fi aparținut Securității nu mai distruge cariere politice, iar lumii nu-i mai prea pasă de problemă. Dificultățile cotidiene, evenimentele internaționale, faptele diverse din jurnalele de actualități sînt mult mai prezente în mintea noastră, iar tema Securității comuniste a căzut aproape în desuetudine. Ne-am uitat viața din anii '80. Ce ar fi așa de grav, deci, pentru împricinați, dacă listele ar fi cunoscute ?

Gravitatea ține, cred, iarăși, de imaginar. A accepta publicarea ar însemna ca puterea instalată să admită un așa-zis „semn de slăbiciune", să renunțe la prestigiul forței fără fisură, să dea imaginarului colectiv motive de a-i pune această forță la îndoială. Tendința actuală a PSD e să devină din ce în ce mai acaparator de putere. Nu-și poate strica imaginea de forță atotofensivă, implacabilă, „beton" cu un asemenea gest democratic.

Simone Weil, iarăși ea, spunea că socialul însuși, în ansamblul lui, e domeniul forței, că „marea dihanie" a lui Platon ascultă doar de legile forței și funcționează numai în conformitate cu ele.[18] Dar, de asemenea, că viața socială nu e respirabilă decît în prezența unui element, infinit mărunt, de transcendent, a ceva – infim cantitativ – care nu se supune unui asemenea tip de legi. Ea spunea că, fără acest infim element, mecanismul forței ajunge să îi înlănțuie pe toți actorii vieții sociale, să îi determine în aceeași fatală măsură pe toți. Nu era vorba, în gîndirea ei, despre o afirmare explicită și instituțională a divinului în social. Acel infim element de transcendent

[18] Simone Weil, *Greutatea și harul*, București, Humanitas, 2003, cap. „Dihania cea mare".

consta nu în a-l afirma pe Dumnezeu, ci în a-i *imita* tipul de manifestare. Dumnezeu și-a manifestat transcendența tocmai prin contrastul cu legea acestei lumi, prin refuzul de a intra în competiție cu puterile, de tot felul, ale lumii.

„Împărăția mea nu e din lumea aceasta" îi spune Iisus lui Pilat și acceptă crucea, așa cum acceptase să-și asume, la naștere, finitudinea corporală, fragilitatea unui trup. Dumnezeu își manifestă, în lume, transcendența *limitîndu-se*. Își limitează forța absolută, dă spațiu libertății umane, judecății personale, alegerii.

Care poate fi echivalentul social al acestei atitudini ? Care poate fi acel echivalent în social – infim, dar esențial – al respingerii forței ca lege absolut dominantă ? Ar fi capacitatea indivizilor și a instituțiilor de a-și recunoaște, public, responsabilitatea, greșelile, maleficiul social pe care l-au provocat (și, evident, de a nu persevera în el). Echivalentul ar fi capacitatea indivizilor și a instituțiilor de a-și limita, *singuri*, recursul la forță. Din punctul meu de vedere, faptul că Biserica Catolică și-a reconsiderat poziția față de propriile ofensive religioase din trecut, față de fenomenul inchiziției, că și-a cerut iertare pentru ele constituie, de pildă, un echivalent, în social, de transcendent. Dar gestul ei e cu totul singular. Nu e de așteptat ca el să devină normă.

Cum poate fi atunci anihilată tendința forței de a supune întreg spațiul social ? Prin echilibru, spune Simone Weil: prin prezența, în spațiul public, a unor forțe care să se corecteze una pe cealaltă.[19] E principiul democrației moderne, de separare a puterilor în stat. În plus, societatea civilă e socotită astăzi o forță care, fără putere politică efectivă, corectează tendința de expansiune maximă a politicului și a puterii instalate.

[19] Simone Weil, *Greutatea și harul*, București, Humanitas, 2003, cap. „Armonia socială".

„Înalta Școală de Pregătire a Diavolilor Tineri în Domeniul Înșelăciunii și al Ispitirii"

C. S. Lewis, distins medievist la Oxford, a fost în timpul războiului al doilea și mulți ani după el un scriitor celebru. Dincolo de prestația de specialitate, el a vorbit, cu realism, umor și angajare, alături de o erudiție decantată pînă la simplitate, despre comerțul cu credința al omului de astăzi. Printre altele, a avut ideea să descrie cum s-ar vedea lumea și tema religiei nu de sus, din perspectiva înaltului unde ne instalăm cu prea multă nonșalanță, ci din polul opus. Cartea se cheamă *Sfaturile unui diavol bătrîn către unul mai tînăr (Screwtape Letters).*[20] I se explică acolo unui proaspăt și inexperimentat ispititor ce tehnici trebuie să aplice pentru a-și cîștiga „pacientul" și a face din el hrană pentru iad. Munca diavolilor presupune rafinate competențe psihologice. Ei trebuie să umple mintea pacientului cu fantasmele ce se potrivesc firii lui și fiecărei situații date, să nu-i lase răgaz să judece, să-i construiască un imaginar îmbibat de falsitate. „Ține-l în ceață pe pacient": ăsta e mereu sfatul lui Screwtape, diavolul cu experiență.

Cartea are și un epilog. După o lungă și izbutită activitate în teren, Screwtape ocupă acum un post în administrația Infernului. În această calitate e invitat să ia cuvîntul la banchetul de fine de an al „Înaltei Școli de Pregătire a Diavolilor Tineri în Domeniul Înșelăciunii și al Ispitirii". Discursul lui dă, evident, învățăceilor cîteva direcții de acțiune asupra minții viitoarelor victime. Una fundamentală e să inculce cît mai multora convingerea: „sînt la fel de bun ca celălalt", un egalitarism agresiv și neobrăzat, care să conteste, în societatea umană, modelele, valorile, performanța, efortul transformării de sine. În ciuda umorului savuros și a realismului cu care tratează chestiunea, C. S. Lewis ar fi putut găsi totuși ceva și mai bun.

[20] Cartea a fost publicată la Humanitas în 2003, iar traducerea, la fel de suculentă ca titlul românesc (propus de Andrei Pleșu), este făcută de Sorana Corneanu.

Omul mediocru sau de-a dreptul carent nu ar trebui să aibă ca principiu: „sînt la fel de bun ca tine" în raport cu personalitățile, cu oamenii de substanță morală și intelectuală. Nu ! Cu mult mai eficace, în sens Screwtape, ar fi fost principiul „ești la fel de bun ca mine". Omul mediocru, carent, capabil numai să-și chiverniséască cu cinism viața pe seama celorlalți, el ar trebui să fie modelul absolut. El ar trebui să dicteze, să-și impună modelul în fața omului de substanță morală și intelectuală. Comunismul așa ne-a învățat ! Dar nici C. S. Lewis, nici Screwtape nu aveau atîta experiență (cel din urmă activase numai în teritoriu britanic).

Noi avem ! De cînd cu încercarea lor de a da publicității listele ofițerilor de Securitate, s-a afirmat într-un ziar că tatăl lui H.-R. Patapievici a fost securist; despre Andrei Pleșu, un membru PSD a spus că i-a mers bine în toate regimurile (mai cu seamă, probabil, cînd, ca disident, beneficia de supravegherea și de interogatoriile Securității). De Mircea Dinescu, ce să mai vorbim, el care a fost izolat și păzit în '89, cu atîta brutală solicitudine, de membrii aceleiași instituții. Ideea este că nici unul dintre ei nu are dreptul să determine publicarea numelor celor care aparțineau poliției politice comuniste pentru că... Pentru că în imaginarul colectiv al României din 2003 trebuie să intre zdravăn faptul că cei trei sînt la fel de buni ca securiștii și tovarășii lor de interese. De altfel, la emisiunea lui Florin Călinescu, dl Mihai Pelin ne-a spus cît de frumoasă e meseria de spion. Dedicația, neștirbită, a Domniei Sale față de profesiune părea să poată sluji de model lui James Bond.

Sînt în stare, adoptînd provizoriu logica de tip Screwtape, să înțeleg reacțiile unor membri ai puterii instalate de tipul „ești la fel de bun ca mine". Ele țin de legea forței, de mecanismul ei previzibil – și periculos – care încearcă să impună tuturor imaginarul puterii sigure de sine, propria ei măsură. Ce înțeleg mai greu e reacția (lipsa de reacție) a societății civile, a intelectualilor față de blocarea publicării listelor cu pricina. Cînd a fost format CNSAS, cîțiva

intelectuali au cerut cu rigoare în presă ca Mircea Dinescu și Andrei Pleșu să se retragă pentru că fuseseră membri de partid. Prezența lor ar fi încălcat principiul de non-apartenență politică a membrilor CNSAS. Dl Gh. Onișoru n-a fost membru de partid...

Ce se întîmplă acum, cînd nu o exigență teoretică – inoperantă în fond – e încălcată, ci cînd misiunea însăși a CNSAS e foarte explicit boicotată ? Cînd unul dintre punctele esențiale pentru societatea civilă, pentru atîtea organizații democratice, pentru intelectualii care cer procesul comunismului e băgat în ceață ?

Imaginarul nostru să fi ajuns, iarăși, atît de supus forței încît nu mai reacționăm ?

„O societate guvernată exclusiv de greutate e oare viabilă, sau o fărîmă de supranatural e, pentru ea, de ordinul necesităților vitale ?" se întreba Simone Weil.[21]

Dilema nr. 516, 14-20 februarie 2003

[21] Simone Weil, *Greutatea și harul*, București, Humanitas, 2003, cap. „Dihania cea mare", p. 210.

Nenorocirea egalitar repartizată

După exploziile de la Madrid, o mamă mulțumea bunătății lui Dumnezeu care o ocrotise pe fiica ei: dintr-o măruntă întîmplare, fata nu se suise în trenul cu care mergea în fiecare dimineață la muncă. M-am surprins întrebîndu-mă automat și simplist, în reacție: dar, atunci, care e bunătatea Lui față de cei care au murit sau suferă, care pe neașteptate s-au trezit în acea dimineață aruncați în nenorocire ? Întrebarea mea era evident prost pusă, era pusă pe un nivel nepotrivit (dar și alții au pus-o, Ivan Karamazov de pildă: pentru ce admite El „lacrimile copilașilor" ?). Oamenii nu se așteaptă totuși ca Dumnezeu să le asigure în imediat o existență lipsită de risc, de criză, de criza ultimă. Bunătatea și dreptatea divine nu sînt de conceput ca intervenind „din exterior" în lumea noastră finită, inerent diversă și deseori aspru conflictuală, de partea fiecăruia și a tuturor, pentru a ne garanta o viață ferită de necazuri și nenorociri. M-aș fi putut la fel de bine întreba pentru ce El nu a desființat atunci suferința și moartea naturale, adică ceea ce face condiția noastră de creatură. M-aș fi putut întreba pentru ce nu a desființat libertatea și responsabilitatea umană. L-aș fi putut întreba ca acel sărac dintr-o anecdotă sufită: „pentru ce, Doamne, creezi atîția oameni dacă nu ai cu ce să-i hrănești ?"

Lumea în sine nu e plenitudine și nici armonie paradiziacă, e o țesătură de cauze secunde, supuse mecanismelor necesității; e multiplicitate și diversitate, conținînd în mod inerent contradicții, crize, antagonisme. Cînd se aplică asupra acestei țesături pentru a-i menține funcționarea și ordinea nici îngerii nu îi pot eluda diversitatea și contradicțiile. Ei pot acționa, pe acest nivel relativ, în opoziție

unul cu altul (se pot „lupta" între ei, cf. Daniel 10, 13) nu pentru că îngerii ar avea voințe autonome sau contrare, spune Sfîntul Toma, căci ei se conformează ordinei divine, ci „pentru că lucrurile asupra cărora îl consultă pe Dumnezeu sînt contrare între ele." Dar oficiul lor nu se oprește aici, cunoașterea (și acțiunea) lor nu e doar descendentă, „explicitînd" ordinea divină în diversitate. Îngerii au și un oficiu complementar, ascendent. „Cînd cei buni (îngerii buni) cunosc creatura, ei nu se atașază de ea..., ci urcă această cunoaștere către Dumnezeu, în care ei cunosc toate lucrurile ca în principiul lor" (*Summa theologica*, I, Q. 58, art. 6). Îngerii pot conduce particularismele și conflictele spre armonie fiindcă le reconduc spre vîrf, fiindcă reconduc diversitatea către principiul ei, unde ea este armonizată și reînfășurată în unitatea din care a decurs.

Dar e greu, atunci cînd ești lovit de nenorocire sau cînd asiști la nenorociri masive, aleatorii, care pulverizează viața de zi cu zi a unor civili la New York și Madrid, în Irak, în teritoriile palestiniene și în orașele Israelului, să accepți această întoarcere la unitatea transcendentă ca pe o simplă soluție teoretică. Atunci tema nenorocirii devine, direct sau indirect, o temă existențială insistentă. Terorismul instituționalizat și globalizat face ca nenorocirea să devină astăzi o posibilitate mult mai „egalitar" repartizată. El nu va reuși să creeze o stare generală de spaimă și incertitudine. (Un spaniol intevievat pe străzile Madridului spunea că e important ca oamenii să nu se lase intimidați, să nu se ascundă înfricoșați de asemenea orori.) Însă dincolo de rezistența normalității în fața violenței, dincolo de analizele responsabilităților ideologice și politice, de partea islamului ca și de partea Occidentului, în ce privește terorismul, rămîne întrebarea – întrebarea fiecărei religii și a fiecărei persoane – în fața nenorocirii: cum faci față nenorocirii ? cum te reconstruiești înglobînd-o ? poate avea ea un sens (nu o justificare, e de la sine înțeles !), poate avea ea un „beneficiu" spiritual ?

Simone Weil, pe care o invoc atît de des, care avea o sensibilitate specială pentru tema nenorocirii și a prețului ei spiritual, spunea în *Iubirea lui Dumnezeu și nenorocirea*, că ea te pune în mod de neocolit în fața propriei inconsistențe, a propriului nimic. Individul e despuiat brutal de toate identitățile lui secunde, periferice, e lipsit dintr-o dată de reperele care îi dau siguranță și impresia autonomiei, e deposedat de iluzia unei ordini pe care o construiește și peste care e întrucîtva stăpîn. În măsura în care nu cedează tentației de a recupera o ordine *pe același nivel* (răzbunîndu-se ori consolîndu-se în perimetrul vechilor date), el e eliberat de limitările lui, smulse de nenorocire. Are șansa să își sesizeze centrul ființei pe care îl poate orienta, nud, neprotejat, integral oferit, către divin. Nenorocirea face un „canal", pe sub țesătura compactă a necesității, între centrul sufletului și transcendent. Pentru cine are curajul să o privească cu atenție, nenorocirea ajunge să apară, spune Simone Weil, ca un chip al tandreței lui Dumnezeu care își dorește un dialog intim, nedistras, negrevat de nici o piedică, între esențialul din noi și plenitudinea lui inaccesibilă. Atîta vreme cît lucrurile merg convenabil sau măcar suportabil în existență, ne e foarte dificil să ne adunăm din straturile de suprafață ale ființei noastre și să forăm pînă în centrul ei profund. În sensul acesta, nenorocirea devine o temă care trimite, dincolo de ea, spre tema raportului direct cu divinul, spre tema întîlnirii, spre tema rugăciunii.

„Rugăciunea", spunea Kierkegaard, „este o luptă cu Dumnezeu în care biruiești prin biruința lui Dumnezeu, fiindcă a fi singur cu Dumnezeu, *coram Deo*, e un efort atît de teribil încît cea mai mare parte a timpului omul renunță la el."[22] Nenorocirea nu este decît un prilej exterior, survenit din întîmplare, pe care îl poți folosi ori nu, al acestei teribile mize interioare care, pentru omul credincios, se pune, sau ar trebui să se pună, în mod curent. În tradiția ebraică,

[22] „Rugăciuni și fragmente de rugăciuni", extrase din *Jurnal*.

pînă la exilul în Babilon, rugăciunea era, cu puține excepții consemnate în textul biblic, rugă spontană și personală. Abia cînd e îndepărtată de Sion, de centrul al cărui templu vizibil fusese distrus, comunitatea începe să se adune pentru a se ruga. De aici va decurge rugăciunea ritual instituită. Însă Talmudul reamintește că esența rugăciunii stă în fervoarea ei personală, în acea dreaptă *intenție* care orientează abisul inimii către abisul divin. În Egiptul vechi, *Învățătura lui Anii* (1550 î. Chr.) îl previne pe credincios: „Nu vorbi tare în casa zeului, căci urăște strigătele; roagă-te cu dorința inimii ale cărei cuvinte rămîn ascunse"[23], ceea ce concordă cu evanghelica rugă către „Tatăl care este în ascuns" (Matei 6, 6), acel ascuns în care distanța ireductibilă între divin și uman coincide cu proximitatea lor.

Cum se roagă un om aflat în nenorocire ? Ce alege el să spună, cum se înfățișază el alterității divine ? S-a păstrat, pe un ostracon, imnul către Osiris invocat de un om pîndit de o acuzație gravă. Iată ce spune el: „Tată, tu ești cel ce faci să răsară Nilul din sudoarea palmelor tale. Din pieptul tău trimiți suflare în nările oamenilor. Cît de divin este lucrul din care trăiesc !... Totul e purtat de spinarea ta !... Ei trăiesc din respirul tău..."

Referința la restriștea individuală e în acest text minimă. Ruga constă în perceperea și celebrarea unei divinități care susține în mod intim și sacrificial întregul lumii, depășind-o și dîndu-i viață din propria lui viață. Dincolo de criza individuală, dincolo de diversitatea peisajului contradictoriu al lumii, cel care e perceput ca „pătimind" pretutindeni și asumînd pătimirile particulare este divinul însuși. Nenorocirea, par să spună înțelepciunile tradiționale, te face sensibil la omniprezența divinului, cel care, îndurînd toate crizele lumii, îi „sus-ține" alcătuirea, o leagă de propria lui realitate transcendentă, tare. Așa apare Mesia al durerilor în Isaia 53, așa apare Christos

[23] Datele următoare sînt extrase din *Quand les hommes parlent aux Dieux. Histoire de la prière dans les civilisations*, volum realizat sub direcția lui Michel Meslin, Paris, Bayard, 2003.

Pantrocrator, *omnitenens*, atottiitor. Criteriul judecății ultime, expus de Christos în Matei 25, este capacitatea umană de a recunoaște prezența Lui, prima implicată în fiece criză și nenorocire: „Căci flămînd am fost, în temniță, străin... și m-ați primit... Întrucît ați făcut unuia dintre acești frați ai mei, mie mi-ați făcut". Nu este vorba aici despre sentimentalism și nici de exigența unei binevoitoare filantropii. E un criteriu mult mai pretențios, care cere efortul unei cunoașteri foarte dificile cînd e să devină *efectivă, existențial operantă*: a recunoaște că semenul cel mai diferit, mai străin categoriilor tale curente, e un chip în spatele căruia stă cel care te întemeiază pe tine însuți. Criteriul judecății ultime cere să îl dezmărginești pe Dumnezeu din toate contururile în care te-ai obișnuit să îl închizi. Cere să îi realizezi alteritatea radicală, să îi realizezi ilimitarea, acceptînd alteritatea celuilalt uman: religios, cultural etc. Și, ca o consecință directă, el cere o compasiune lucidă, sau măcar respectul lucid față de celălalt: cel imediat prezent în fața ta, eventual în concurență sau în conflict cu tine.

Nenorocirea poate fi un prilej de a percepe universalitatea lui Dumnezeu. Dar ea nu e folosită așa nici de islamul radical, nici de o anume politică a Israelului care, pe criterii pretins religioase, refuză populației palestiniene dreptul de a locui în pămîntul natal, nici de acei creștini fundamentaliști, spunea de curînd Claude Geffré, care, exaltînd patimile lui Christos, sînt insensibili la crizele și pătimirile din lumea islamului.

Dilema veche nr. 11, 26 martie – 1 aprilie 2004

Fragilitatea tradiției

Într-o recentă emisiune a lui Horia-Roman Patapievici (în treacăt fie spus, *Idei în libertate* e plăcerea de a asista la un dialog între egali, în care oameni bine intelectual stau consistent și elegant de vorbă, fac vie o temă care îi interesează în egală măsură. Pasiunea lui H.-R. P. pentru idee mobilizează verva interlocutorului, iar noi putem participa mediat la o întîlnire *autentică*, la un *spectacol* de autenticitate), în emisiunea în care i-a avut ca invitați pe etnomuzicologul Speranța Rădulescu și pe Ion Pop, muzicant din Maramureș, s-a discutat o temă care era, firește, foarte vie la Muzeul Țăranului Român. Irina Nicolau, Speranța Rădulescu, Ioana Popescu, Șerban Anghelescu o observaseră, ca etnologi, timp îndelungat în teren și o analizaseră: erodarea severă a artelor, a tradiției țărănești prin prelucrarea lor ideologică „de la centru" în „specific național" comunist. Transformată în spectacol folcloric (atotprezenta „Cîntare a României"), muzica fusese dislocată atît din funcția ei comunitară, cît și din formele proprii de oralitate. Din profesioniști ai comunității, care, la sărbători, răspund personalizat, prin improvizații pertinente, cerințelor membrilor grupului, muzicanții și cîntăreții țărani fuseseră „deportați" pe scenă și masificați în ansambluri folclorice. Uniformitatea dictată a versurilor, a interpretării, excludea (spunea Speranța Rădulescu) creativitatea de tipul improvizației și, evident, dialogul cu un „client" bine determinat și cunoscut. Pe de altă parte, tipul propriu de muzică și joc devenea în ochii comunității un produs de mîna a doua. Nu ceea ce se cînta și se juca în adunările sărbătorești ale comunității era adevărat, ci „arta populară" promovată de puternicele media ideologizate. Comunitatea țărănească însăși, cu

expresiile ei tradiționale, era astfel devalorizată și tentată/obligată să adopte un model, reconstruit din exterior și uniformizant, de producție artistică.

Ioana Popescu a analizat mișcarea, începută în prima parte a secolului XX, dar brutal și metodic generalizată în perioada comunistă, de creare a „costumului național" și a „artei naționale".[24] „Memoria și tradiția", spune Ioana Popescu, „devin proprietatea exclusivă a Partidului Comunist și pîrghiile discursului lui." În costumul lui standardizat, acoperit de „culori naționale", pus să joace și să cînte ideologia comunistă, „țăranul devine un manechin în mișcare, este vitrinizat de scenă și de ecranul televizorului".[25]

O întrebare se pune aici: de ce țăranii au acceptat modelul impus ? Nu mă refer la faptul că s-au pliat unei ideologii, ceea ce mai toți am făcut. Mă refer la faptul că au *adoptat* modelul, că l-au preluat ca fiind ceva cu care se pot mîndri, că au început să se recunoască în el cu mult mai mult decît în „învechitele" lor tipare și rosturi. Pentru ce o tradiție atît de veche, de rafinată, de coerentă în concepțiile și manifestările ei cedează atît de spectaculos feței calpe a modernității, presiunilor decurgînd din ideologic, kitsch-ului care se instalează dezinvolt în locul unor sofisticat de simple armonii ?

Există azi încercări de a recupera firescul și logica comunitară a manifestărilor sau a producțiilor țărănești. Dar, de cele mai multe ori, nu e vorba de o nevoie internă, nu e vorba de valori cărora comunitatea să le simtă, ea însăși, importanța și lipsa. Ion Pop, de pildă, reface muzica tradițională cu cîțiva instrumentiști locali, încearcă să recreeze ocaziile autentice în care ea e cerută. Dar spunea cu sinceritate că o face fiindcă a văzut că prin străinătate astfel de lucruri sînt apreciate. Îndemnul de restaurare vine din exteriorul

[24] Ioana Popescu, „L'«Art national» chez les Roumains" (în *Ethnologie française*, 3/1995, pp. 394-410) și volumul *Foloasele privirii*, București, Paideia, 2002.

[25] *Foloasele privirii* , p. 152.

mediului țărănesc, vine din criteriile altcuiva. Cînd Muzeul Țăranului a achiziționat șase biserici de lemn din Munții Apuseni, abandonate de săteni, și a restaurat patru dintre ele *in situ*, transformîndu-le în filiale ale muzeului, miza a fost dublă. Pe de o parte, era dorința de a nu le disloca din peisajul natural și comunitar (Horia Bernea vorbea despre o poetică a așezării lor în peisaj: pe vîrfuri, pe înalt, dar discret învelite în copaci. Vorbea despre un sacru care domină blînd teritoriul oamenilor). Cealaltă miză era de a trezi conștiința localnicilor față de propriile valori printr-un criteriu *exterior*: girul unei mari instituții care se investește în păstrarea și valorificarea bisericii-monument.

I-am pus și lui Horia Bernea întrebarea: pentru ce tradiția țărănească cedează fără reacție, fără împotrivire ? Dacă cineva îmi putea da un răspuns pertinent el era acela, cu pasiunea lui avizată, îndelung exercitată, învolburată, eficace pentru această tradiție. El a vorbit despre un tip de spiritualitate întrupată în toate aspectele vieții țărănești, foarte înaltă calitativ și în același timp fragilă. „Era o lume obișnuită să primească valori esențiale de la antecesori și să le comunice mai departe; asta era legea ei. Or, această transmitere se făcea de la sine; nimeni, în lumea tradițională a satului, nu o punea în cauză. Pur și simplu primeau ca moștenire niște valori, le trăiau și le lăsau urmașilor. Erau lucruri pentru care nu se luptau, pe care nu le cuceream, pe care nu le analizau. De aceea, lumea tradițională e o zonă foarte vulnerabilă, de aceea țăranii renunță foarte ușor la lucruri care nouă ni se par vitale..."[26]

Trăind *nemijlocit* aceste valori și ordinea constituită de ele, lumea țărănească nu are procedee de autoapărare, nu se concepe, nu se construiește și nu se manifestă nici ofensiv, nici reflexiv. În afară de asta, modelul tradițional de lume (în toate spațiile culturale) este un *model total*: cosmosul, satul, etapele vieții și crizele ei, organizarea socială și dispoziția așezării, viața de aici și de dincolo, axa lumii și Dumnezeu, toate sînt bine îmbinate într-o ordine vie,

[26] Horia Bernea, „Un objet total. Églises en bois du Musée du Paysan Roumain", *Martor* IV, 1999, pp. 11-36.

cu articulații flexibile, dar trainice, într-o ordine atot-înglobantă. Străinul are un rol bine definit și aparte în acest tip de ordine, dar e *preluat* în ea, în economia ei. Nu dă naștere la interogații, poziționări față de o alteritate cu care dialoghezi, așa cum ai face-o cu un partener la o civilizație multiculturală. Lumea satului vechi stă în analogie cu cosmosul; dincolo de limitele amîndurora se întinde haosul. Rămîne doar ne-fîrtatul. Ca atare, oamenii unui asemenea univers mental nu sînt înclinați să se „distanțeze critic" de propriile valori pentru a le cîntări, alături de cele ale modernității. Tind mai degrabă să *înglobeze* alte valori (sau non-valori), să le *oglindească* în economia vieții lor, nu să *reflecteze* la ele.

Ne putem gîndi aici la poziția lui R. Guénon, A.K. Coomaraswamy, a Simonei Weil, a lui Heinrich Zimmer chiar, care consideră că societățile tradiționale rurale și producțiile lor sînt un *receptacul* pentru datele unei înțelepciuni atemporale, care decurge de la elitele spirituale, și pe care mediul țărănesc e menit să le conserve și să le transmită.

Dar, în cazul lui Horia Bernea, vulnerabilitatea tradiției trimitea și spre altceva: spre o concepție, foarte răsăriteană de altfel, a manifestărilor spiritului. Spiritul, divinul însuși, în ceea ce are el mai autentic, mai dens, se manifestă cu discreție. Se manifestă în fragilitate, printr-o prezență care cheamă spre misterul lui interior. Se manifestă într-o economie a apofaticului. Dumnezeu, spunea Horia Bernea, „iubește ceea ce e fragil, delicat, slab. Nu iubește ceea ce e puternic, dur, rigid: de pildă piatra". Nu iubește ceea ce e explicit, ofensiv, ceea ce se impune ca singur sens posibil, ca „loc comun". El spunea, de altfel, că termenii teologici – apofaticul, în mod special – reflectă bine tipul lui de lucru, realitatea lui muzeografică.[27]

Or, discursul muzeal pe care Horia Bernea l-a constituit (la parterul Muzeului Țăranului, secțiunea „Legea creștinească"; la etaj,

[27] Horia Bernea, „Le musée ? Une opération de connaissance libre", note de dialog cu Irina Nicolau, în *Martor* I, 1996, pp. 194-210.

ceea ce el a numit „Triumf" al artei țărănești) propune spectatorului *această* ordine a lumii țărănești, alcătuită din grație, frumusețe, fragilitate, exprimată cu mijloace de același tip, la fel de rafinate, la fel de discrete: asocierile foarte atente și îndelung lucrate între obiecte și spațiu produc „compoziții estetice", spunea antropologul Gérard Althabe,[28] în fața cărora vizitatorul e stimulat să descopere, să guste, să gîndească singur sensurile, datele esențiale, coerența lumii țărănești. În ultimul lui proiect, în zona unde e tratată tema muncii, Horia Bernea a schimbat deliberat logica expunerii. Acolo, el a pus pregnant în spațiu *forța*: moara și dîrsta expuse apar ca niște agregate-stihii care strivesc spațiul și pe spectator cu masa, cu volumul, cu complexitatea lor uriașe. Dar aceste obiecte uriașe sînt așezate pe o podea din foiță de aur. Nu e vorba numai de contrastul expresiv, mereu urmărit de Horia Bernea, între materialități: lemn masiv, sever, posomorît, care îngroapă lumina, în contrast cu reverberația fragilă și prețioasă a aurului, magnifiind obiectele. Există acolo sugestia că forța tradiției e întemeiată pe acea lumină din ascuns, din interior, pe puterea unui adevăr care nu se manifestă greoi și ofensiv, ci în fragilitate și grație. Există sugestia că forța acestor mecanisme nu e decît rezultatul frumuseții „pîlpîitoare", a ordinii vii pe care parterul și sala Triumf o pledează cu mijloace muzeale la fel de gingașe.

Exista însă, pentru Horia Bernea, un element de forță internă a tradiției, ca și a oricărui gen de creativitate, o forță ea însăși de tip fragil, anume *ritmul*. Temele și spațiul muzeului s-au extins mereu în cei zece ani de discurs muzeal Bernea. În fiecare moment, el era atent la îmbinarea între teme și la felul cum se făcea trecerea între săli, la o redistribuire a accentelor în discursul muzeal. Un anume obiect sau o grupare de obiecte noi, un anume mod de a le lumina, o pondere diferită acordată sălilor asigurau trecerea coerentă, circulația sensului de la o sală la alta, de la o temă la alta. În fiecare moment, el gîndea

[28] Gérard Althabe, „Une exposition ethnographique: du plaisir esthétique, une leçon politique", Martor II, 1997, pp. 144-165.

ansamblul, gîndea discursul pînă atunci realizat ca pe un întreg care trebuie să rămînă coerent, *global coerent*. De aceea, discursul muzeal Bernea nu e numai un moment excepțional de muzeografie etnologică. Este o *operă de artă* în sensul strict al cuvîntului, un tot a cărui logică e strict definită, inatacabilă în îmbinările ei.

À propos de ritm și de fragilitate, el nota despre tradiția țărănească: „gustul trecătorului, al lucrului care nu durează. În același timp, tot ceea ce făceau era definitivul însuși."[29] Ei bine, tocmai această pulsație paradoxală între perisabil și perfect împlinit, atemporal, e „expusă" în suita sălilor muzeului. După sălile „Fast", „Reculegere", „Moaște" care expun trei aspecte simbolice ale sanctuarului (ultimul fiind de tipul *vestigiului*, o structură inalterabilă, care nu piere), urmează sala „Ferestre". Aici Irina Nicolau a construit, în acord cu Horia Bernea și avînd confirmarea lui, un poetic eseu muzeal despre felul în care sacrul impregnează viața țărănească, despre efuziunea firească a sacrului în toate aspectele acestei vieți. Iar la capătul succesiunii, într-un spațiu minuscul, ea a pus un ultim accent antropologic: tema timpului. Timp care cunoaște în lumea țărănească varianta perisabilității (timpul devorator, sugerat de Irina prin textile roase, zdrențuite, mîncate de vreme), cunoaște varianta ordinii (timpul sărbătorilor), cunoaște varianta definitivului, a lui „dincolo de timp" (obiectul uluitor pe care Irina l-a expus acolo e o albie de zdrobit struguri, făcută dintr-un trunchi scobit, „un obiect total" spunea ea, „care poate fi albie, sicriu, corabie").

Suita acestor săli propune vizitatorului, cu mijloace muzeale și antropologice, această mare lege a unui spațiu tradițional: ceea ce e esențial, ceea ce e puternic în ordinea spiritului se manifestă în discreție, într-o ușoară adiere. E o logică ce nu trebuie pierdută din vedere, e logica întregului discurs muzeal Bernea.

Dilema veche nr. 26, 9-15 iulie 2004

[29] Horia Bernea, „Le musée...", pp. 199-200.

Constituția europeană: problema memoriei

Colecția „Construcția Europei", susținută de cinci edituri europene și publicată în românește de Editura Polirom, conține lucrările unor istorici consacrați care, cu spiritul de finețe al specialistului, prezintă trecutul formativ al continentului. În textul de introducere a seriei, Jacques Le Goff spune că „o Europă fără istorie ar fi orfană și nenorocită". Toată lumea e în principiu de acord cu asta. Problema devine ceva mai spinoasă cînd e vorba ca Europa actuală să își caute, să își aleagă, să își recunoască părinții. Pînă unde urcăm în timp ca să îi depistăm ? Ce selectează Europa de astăzi din rădăcinile și din sevele istorice, politice, culturale, spirituale care au contribuit la formarea ei ? Ce chip al trecutului își recunoaște prezentul european ? Occidentul poate fi înclinat să uite linia orientală, antică tîrzie și bizantină a genealogiei, așa cum amintea antropologul Marianne Mesnil[30], menționînd inițiativa unui „muzeu european" la Bruxelles care făcea ca Europa să apară abrupt din proiectul lui Carol cel Mare. *Non siamo le figli di Carlomagno* își intitula, parcă în replică, J. Le Goff comunicarea la un colocviu torinez pe tema „muzeelor europene". Nostalgicii din Răsărit se pot agăța de memoria, adesea mitizată și mitizantă, a unei Europe a bazileilor, de figura unui imperiu care, în plinul puterii lui, nu figura pe hărțile universului teritoriile „din afară" (deși se informa cu grijă despre ele), socotind că civilizația îi aparține și că numai el o poate conferi, dar un imperiu care, totuși, în tîrziul lui, a încercat să facă legătura cu cealaltă parte a Europei.

[30] Marianne Mesnil, „Balkanique toi-même !", *Martor* VI, 2001, pp. 57-71.

Partizanii laicității stricte pot uita cu ușurință secolele creștine ale Europei, trama culturală și civilizațională oferită ei de creștinism, pentru a pune borna începutului la revoluția franceză. „Sîntem cu toții catolici", spunea încă (și chiar) Jean-Paul Sartre în *L'être et le néant*, subînțelegînd impregnarea culturală a Franței de către catolicism. Astăzi sociologii vorbesc însă despre „exculturația" religiei din orizontul european: nu numai pentru că, în conștiința curentă, „imaginea lumii" și cea a persoanei sînt lipsite de orice coordonată transcendentă, dar chiar valorile culturale născute din religios sînt pe cale de a fi descalificate ori uitate.

Chiar cei dispuși să ia în seamă dimensiunea religioasă a identității europene sînt în încurcătură. Problema s-a pus atunci cînd a fost elaborat textul Constituției Uniunii. Au a fi *declarați* printre „părinți" tradiția creștină, în clar, sau măcar decisiva componentă religioasă a trecutului (din care izvorăște prezentul) ? Ori numai hotărîrea Europei de azi de a recunoaște libertatea individuală a convingerilor și a manifestărilor religioase cu condiția respectului față de legile civile ? E prea limpede faptul că ceea ce se numește astăzi tradiția iudeo-creștină a contribuit decisiv la identitatea europeană. Dar iudaismul, în evoluția lui de după apariția creștinismului, nu a adus și el un ingredient intelectual, cultural în această dezvoltare, așa cum, indirect, a adus și islamul ? Pe urmă, dacă Turcia va intra în Comunitatea europeană, nu e de așteptat ca ea să ceară ca tradiția musulmană în sine să fie de asemenea menționată ? Ce impact va avea asupra laicității de tip european actual laicitatea fragilă, apărată de armată și pîndită de fundamentalisme, a Turciei ? Întrebările și aporiile se înmulțesc.

După dezbateri destul de lungi, textul Constituției europene a inclus o mențiune palidă și neangajantă în ce privește filiația religioasă a Europei. Recurgînd la generalități, preambulul se mărginește să amintească de „moștenirile culturale, religioase și umaniste" ale Europei, fără referință precisă la un depozit creștin sau iudeo-creștin. Puternica linie creștină a genealogiei europene, deși incontestabilă,

deși mărturisită supraabundent de patrimoniul cultural și intelectual european, deși studiată astăzi din ce în ce mai amănunțit, a fost declarată doar cu jumătate de gură. Europa de azi, cel puțin în varianta ei instituțională, nu e în stare încă să-și asume părinții religioși. Dar e deja un cîștig faptul că tema a fost discutată la nivel public european, că s-au putut auzi și confrunta opțiuni diferite.

Vaticanul a „regretat" absența mențiunii explicite a „rădăcinilor creștine", ceea ce constituie, aprecia el, „o respingere a evidenței istorice și a identității creștine specifice populațiilor europene". Romano Prodi declara în 1999 că „Europa nu poate fi concepută cu prețul uitării memoriei ei, iar în această memorie se ivește permanent urma creștinismului. În diferitele culturi ale națiunilor europene, în arte, în literatură, în heremeneutica gîndirii, curge seva creștinismului care îi hrănește la fel pe credincioși și pe cei ce nu cred". În același an, Jacques Delors spunea: „Dacă în zece ani nu vom fi reușit să dăm un suflet, o semnificație Europei, partida e pierdută... Contribuția creștinismului rămîne esențială, tocmai prin înțelepciunea din care se hrănește viziunea sa despre om, ca și datorită acelei chemări la înnoire cu păstrarea fidelității față de valorile date moștenire de către Evanghelie". Șapte țări ale Uniunii, dintre care multe nou venite, aparținînd Europei centrale (Lituania, Malta, Polonia, Portugalia, Cehia, Slovacia și Italia) au cerut ca preambulul Constituției să conțină mențiunea rădăcinilor creștine. Belgia și Franța, mai cu seamă, s-au opus. A prevalat, pînă la urmă, poziția „laicității *à la française*" exprimată de Jacques Chirac: „Nu sîntem cîtuși de puțin anticreștini. Sîntem o țară de veche civilizație creștină, dar o țară care a pus capăt acum o sută de ani disputelor de această natură și care nu mai are intenția să redeschidă dezbaterea privind laicitatea".[31]

Or, tocmai asta e problema pe care ezitările și formularea palidă a Constituției o pun în lumină: necesitatea de a redeschide dezbaterea privind laicitatea. Pentru ca laicitatea Europei actuale să fie funcțională,

[31] Cf. *Le Monde*, 19.06.2004.

pentru ca ea să nu dea evidente erori de memorie, pentru ca în ea să se poată recunoaște omul european, e nevoie ca această laicitate să evolueze, să se pună în discuție pe sine însăși, să se „deschidă" dincolo de *acquis*-urile ei istorice recente. Nu e vorba nicidecum de a repune în discuție separația dintre Stat și Biserică. Nu e vorba nicidecum despre impunerea unei ideologii dominante de tip religios. E vorba doar ca religiei să îi fie recunoscută dimensiunea formativă pentru omul european, iar discursului religios să îi fie recunoscut dreptul de a sta printre vocile publice care contribuie, în deplina libertate de conștiință a individului, la formarea mentalității europene actuale; să îi fie recunoscut dreptul de a sta, alături de alte discursuri, în spațiul public, fără ca situația să fie considerată o amenințare fundamentalistă. Alvaro Gil-Robles, comisar în Comisia Drepturilor Omului din Consiliul Europei, vorbea, în concluziile seminarului „Droits de l'homme, culture et religion: convergence ou divergence ?" (Louvain-la-Neuve, 9-10 décembre 2002), tocmai despre această „reașezare a discursului religios în mijlocul spațiului public".

O laicitate care tinde să consemneze religia la domiciliul convingerilor private e o laicitate care știrbește, în fond, dreptul la exprimare și la dezbatere publică. E o laicitate care știrbește omului dreptul de a se manifesta, în spațiul și în trebile comunității, cu întreaga verticală a ființei lui. Pe de altă parte, o religie care nu are, printre valorile ei esențiale, respectul pentru libertatea de conștiință a persoanei stă în dezacord nu numai cu principiile laicității și ale societății moderne, ci mai ales cu chipul Autorului ei. Tradițiile prezente astăzi în Occidentul european (cele trei religii monoteiste, în primul rînd) își susțin dreptul de a avea o voce în spațiul public tocmai în numele unei „laicități deschise". Laicitatea, ca și religiile au așadar în față o dezbatere care cere, de o parte și de alta, examenul critic de sine, capacitatea de a se remodela, de a găsi o logică comunitară comună.

Dilema veche nr. 44, 12 –18 noiembrie 2004

Teledon

De ce n-aș aprecia acțiuni TV ca zîmbetul Andreei Marin pentru Asia sau ca marea familie umanitară de la Realitatea TV ? Ce e de obiectat dacă tot omul îi poate suna pe președintele țării, pe doamna Mona Muscă sau pe Oana Roman ca să-și anunțe ajutorul pentru victimele „infernului din paradis" ? Ce e dacă televiziunile valorifică pe toate laturile un eveniment catastrofal, dacă oameni politici sau VIP-uri, mai mult ori mai puțin importante, își adaugă cîteva trăsături nobile la imagine, dacă omul de rînd poate participa la o solidaritate cu adevărat globalizată ? În fond, toată lumea profită. În cele din urmă, victimele însele, înconjurate de mîl, de ruine și de morți. Medicamentele, hrana, spitalele mobile, fondurile dau un ajutor de preț, pragmatic, acolo unde orice ajutor contează, și aduc în plus suportul psihic al unei fraternități fără frontiere. Orice român se poate integra în marea familie mondială, avînd grijă, alături de Bill Clinton și de G. W. Bush, de nenorocirile Indoneziei și Thailandei unde, aflăm, cîțiva români și-au petrecut vacanța.

Acțiunile umanitare și promovarea lor sînt fără îndoială lucruri admirabile, demne de respect. Sigur că, stilistic, poate să displacă așezarea nenorocirii și a fraternității în pagină de *PRO TV Magazin,* procesarea lor omogenizantă după reguli de show-bizz cu efecte garantate. Ești stingherit să vezi că nenorocirea și fraternitatea pot deveni atît de banal spectaculoase, de productive, de „neproblematice", că soluția e găsită, foarte simplu, de Andreea Marin, acolo unde tragicii greci dau din colț în colț.

Dar, la urma urmei, nenorocirea e umilă și foarte populară, e democratică, e un mare prilej de fraternizare: nu face deosebire de

cultură, religie, geografie, merite spirituale ori etice, poziție socială, meserie sau ideologie. Valurile care au înghițit țărmul sînt metafora banală a democrației ei. Puțin stînjenitor e faptul că teledonul transformă în ceva aproape festiv, aproape searbăd și *îndepărtat* – radicalitatea populară a nenorocirii și intensitatea caldă a fraternității. Dar nu e puțin lucru totuși ca oameni de tot felul să consimtă să iasă pentru o clipă din cercul intereselor particulare și să dăruiască unui străin fără chip – chiar dacă își primesc întrucîtva recompensa prin participarea la un spectacol de televiziune și la o acțiune de prestigiu internațional. Aflăm, impresionați, de oameni cu venituri infime care au donat totuși o cincime din pensia lor, asemenea văduvei din Evanghelie.

Religios vorbind, teledonul e destul de util. Te ajută să accepți mental continuitatea dintre solidaritatea ambalată promoțional și caritate, te împinge să cauți deosebirea dintre ele. Marile instituții religioase (creștine, islamice, buddhiste ori altele) pot constata încă o dată, în asemenea cazuri, că nu doar ele singure sînt cele care organizează mila și compasiunea pentru nevoiași. Pot constata încă o dată că solidaritatea și compasiunea sînt trăsături umane *naturale,* nu sînt monopol spiritual. Cu platitudinea lui fraternă, teledonul avertizează instituțiile religiei și pe omul religios împotriva ispitei administrative a Marelui Inchizitor. Nu îi punea el în vedere lui Christos să nu mai încurce locul cu propunerile lui de mîntuire și de libertate supranaturală pentru cei nenorociți ? Nu-l îndepărta el pe Iisus pentru ca administratorii religioși să-și poată face treaba: să distribuie hrană și securitate omenirii, în schimbul supunerii față de religia instituționalizată ? Teledonul e mult mai candid, mai frust, nu are pretenții metafizice: organizează și publicitează mila comună obținînd, și el, un profit cinstit de imagine. Dă ajutor nevoiașului și rezolvă nevoia unanimă de exercitare a compasiunii prin anunțul unui cont bancar. Nu e aici nimic de obiectat. Dimpotrivă, compasiunea naturală și pragmatică își dovedește calitatea aparte de a folosi tuturor: celui ce dă, celui ce primește, mediatorului.

Numai că textele sacre, alături de experiența comună, ne spun că nenorocirea și compasiunea au și laturi mai complicate. Prietenii lui Iov s-au străduit în zadar să îi calmeze chinul, deși s-au așezat împreună cu el pe maldărul de gunoi. Cu mîngîierile lor explicative n-au prea nimerit-o; erau la fel de departe de *starea* prietenului lor, pe cît sîntem noi de victimele din Thailanda. Cînd dai bani în metrou, cînd dai mîncare sau haine unui cerșetor, simți în același timp cu acuitate, că nu vrei și că nu ești capabil să participi la starea lui, că dai pomană sau ajutor ca să te îndepărtezi de ea. Nenorocirea îți stîrnește frica: îți pune în față un exclus, un om căruia întîmplarea sau necesitatea i-au distrus spațiul normal al vieții, i-au suprimat atașamentele firești față de ceilalți, situarea în comunitate, imaginea de sine ca persoană. E aproape un *nimeni* față de care nu ai prea multe capacități reale de compasiune și de simpatie în sensul literal al termenilor. Prietenii lui Iov, acțiunile umanitare, programele sociale de recuperare, compasiunea noastră curentă nu ajung pînă la acea stare. Își propun doar un lucru foarte important, realist și demn: să-l atragă pe nenorocit afară din zona-limită unde a ajuns, să îl reintegreze în țesătura fermă, liniștitoare, cunoscută a relațiilor comunitare și a condiției de persoană socială.

Cît despre zona misterioasă unde omul poate realiza, prin nenorocire, că este *nimic*, acolo nu poate pătrunde decît Dumnezeu în aspectul lui tare, dur și eliberator totodată. Acolo nu pătrunde decît mila lui neînduplecată care ne smulge marginile, care ne scoate afară din adăposturile unde ne adăpostim de realitatea lui prea tare. Cînd grecii vechi îl numeau pe Zeus nu doar Zeus proteguitor al rugătorilor, ci chiar „Zeus rugător", ei spuneau ceva ce vor spune și creștinii mai tîrziu: că Dumnezeu este la el acasă, *compătimitor*, în sufletul celui nenorocit. Exclușii, sărmanii, rătăcitorii, străinii sînt, în orice societate religioasă, un loc al Său, recunoscut, de prezență.

Așa încît nu am profita îndeajuns – spiritual vorbind – de nenorocirea celuilalt, dacă i-am dărui doar solicitudinea, fraternitatea, compasiunea noastră activă și vindecătoare. Am putea profita mai mult dacă, pe deasupra, am privi nenorocirea și pe cel nenorocit cu o uimire plină de respect, cum făceau anticii: el are o experiență limită, poate eliberatoare, pe care o putem presimți privindu-l.

Dilema veche nr. 56, 11-17 februarie 2005

Ex-premierul și moartea

Aflam de curînd de la domnul Adrian Năstase (seara, la Observatorul Antenei 1) că moartea e un lucru care ni se poate întîmpla practic tuturor și un motiv „paranormal" (singurul motiv din punctul de vedere al Domniei Sale !) de renunțare la președinția Camerei. Să conchidem oare de aici că „teoretic" moartea nu are aceeași generalitate pe care o posedă „practic" ? Că murim printr-un accident globalizat, iar nu prin necesitate de natură ? Să conchidem că, în mecanismul parlamentar, se pot insinua factori alăturea de firea curentă, mai aburoși, mai neliniștitori, mai SF, mai incredibili decît manevrele politice ?

Lipsită de puterea guvernării bleu-clientelar, aroganța, mai șifonată acum, a domnului Adrian Năstase rătăcește țanțoș printre abisale generalități. Iată, Domnia Sa invocă (derizoriu) moartea într-un discurs politic, într-un discurs public. Iar lucrul acesta apare, într-adevăr, de o derizorie ciudățenie într-o societate ca a noastră.

În societatea noastră, ca de altfel în orice societate modernă, moartea individului nu mai este încadrată și gestionată comunitar, nu mai este „chestionată" comunitar. E o treabă personală. Dacă nu ai murit în urma unui accident, a unei crime, a unui atentat, a unui genocid, societatea nu se interesează de moartea individului. Oricum, ea nu are strategii și mecanisme pentru a-l asista în drumul care îl așteaptă dincolo de moarte. Își ia rămas bun de la el prin certificatul de deces. Asta era una dintre hibele sistemului comunist, pe care s-au bazat tinerii care, în Piața Universității, au scandat „Vom muri și vom fi liberi !". Asta e una dintre puținele funcții sociale care au

mai rămas morții, spun filozofii și antropologii: moartea dă individului posibilitatea libertății, a eliberării totale față de societate.

Se constată că moartea e, în societățile noastre, marginalizată, „desocializată", lăsată în seama discursului medical, a observației științifice și, pînă la urmă, a resurselor fiecăruia. Sigur că lucrurile arată totuși mai nuanțat. Între incompetența societății în ce privește tematizarea morții și obligația individului de a o îndura există un interval populat, totuși, de instanțe ajutătoare. Există, evident, instanța informală, dar direct benefică, a celor apropiați, care te însoțesc cu grija lor aici și cu puterea lor de a te aminti după ce ai trecut. Există pe urmă asociații caritabile, dedicate asistenței muribunzilor. Într-un frumos text, din *Secolul XXI*, Ion Vianu vorbea despre un astfel de grup de doamne elvețiene, urmașe ale celor ce, în societățile pre-moderne, vegheau în preajma morții și îi îndeplineau rînduielile.[32] Dar, evocîndu-le mărturiile, Ion Vianu lasă să se înțeleagă că ele nu mai știau decît drumul răbdării și al compasiunii sobre care îl însoțesc pe „pacient" pînă pe prag. Nu mai știau să spună (și nici nu le trecea prin gînd că ar fi treaba lor să menționeze) treptele celuilalt drum, care urmează. Drumul acela pe care îl descriu amănunțit și îl deschid întru cîtva bocitoarele comunităților tradiționale, asigurînd, alături de ceilalți profesioniști ai funerariilor și de rude, trecerea omului în geografia de dincolo și instalarea lui, cît mai în bună stare, în acea lume alta. Drumul sufletului prin peisajul rememorativ al propriei vieți, prin peisajele încercării și ale judecății, prin vămi unde, la fiecare, e disputat de îngeri și de demoni pentru a ajunge să fie „cazat" într-una din regiunile de dincolo, în așteptarea marii confruntări finale.

Doamnele elvețiene, ca și noi ceilalți, în imensa noastră majoritate nu mai știm nimic (în afara unui imaginar cultural) despre geografia și stațiunile lumii de dincolo, despre destinul și nevoile

[32] Ion Vianu, „Doamnele din E", *Secolul XXI*, nr. 5-10/ 2004.

sufletului stabilit acolo, despre vertiginoasele lui transformări. Nu mai știm nimic despre asta în mod comunitar, împărtășit, cu o știință care să fie bun comun, recunoscut și practicat de toți membrii societății. Nu mai avem cu moartea un raport care să ne modeleze viața personală și comunitară. Nu mai avem ideea că, în clipa morții, toată materia vieții noastre (acte, atitudini, decizii și cel mai ascuns dintre surîsuri) se vor aduna într-o foarte precisă sinteză, care ne va da un chip definitiv, cu care vom porni mai departe.

Cu toate astea nici chiar neajutorați nu sîntem. Marea noastră majoritate păstrează cu religia o relație destul de solidă funcțional pentru ca moartea să fie, pentru noi, o *trecere*, iar nu o totală desființare. Chiar dacă nu o mai concepem ca pe o trecere activă, la care colaborăm din tot timpul vieții noastre, moartea rămîne pentru noi măcar un *rit de trecere*. Ne încredințăm credinței și instituțiilor ei, cu uriașa lor experiență, pentru ca ele să ne treacă dincolo cu bine. Ne asistăm ritual, atunci cînd memoria nu slăbește, rudele și prietenii în viața lor de dincolo, iar ei ne asistă cu prezența lor intensificată de îndepărtare.

Orice religie tematizează moartea ca pe un prag sever, ca pe o suită de praguri, dar nu ca pe un sfîrșit. Trecînd prin ele, ființa începe aventura celeilalte vieți, în care nu mai stă sub limita finitudinii sensibile. Dar religiile mai susțin că moartea trebuie învățată, că moartea „cu trupul" nu este decît evenimentul concret irepetabil care, spiritual vorbind, are o mulțime de actualizări. Învață „să mori înainte de a muri" spun religiile. Învață să te distanțezi de ceea ce e muritor în traseul vieții tale, de „fructele" acțiunilor, dar nu și de necesitatea acțiunii bine împlinite. Învață să discerni, în actele și traseul vieții tale, cum vor arăta ele în clipa morții. Învață să produci gînduri, acte, comportamente care pot trece prin moarte, care participă deja la viața de dincolo de ea.

În fiecare an, pentru creștini, postul pascal e un asemenea exercițiu al morții eficace. În fiecare an, creștinul îl poate însoți pe

Christos pe drumul morții asumate care, trecînd prin moarte, dă, încă de aici și de acum, participare la viața *împreună* cu Dumnezeu, *în* El. Așa este (așa poate fi) pentru orice om credincios, pentru orice om angajat într-o religie, ca și pentru comunitatea de credință căreia îi aparține.

Cum rămîne însă cu moartea în spațiul societății mari ? Faptul că, în acest spațiu, moartea apare drept un sfîrșit ireductibil e oare cu totul inexpresiv din punct de vedere spiritual ? Chipul morții alcătuit, pentru societatea modernă, dintr-o nimicire, despre care evităm să vorbim, nu slujește la nimic ? Totala noastră ignoranță în ce privește un posibil *dincolo experimentat* nu este ea de fructificat spiritual ? Poate că, în fond, lecția totalei ignoranțe e cea mai tare dintre lecții. Ne-am învățat prea mult să cunoaștem prin închipuire, prin *reprezentarea* obiectului cunoașterii – pentru a-l cuprinde și a-l stăpîni întru cîtva. În cazul acesta, obiectul se refuză totalmente cunoașterii prin reprezentare, deși știm cu certitudine că vom avea la un moment dat experiența lui, nemijlocită, indubitabilă. Astfel că moartea stă, pentru fiecare, ca o analogie sau o promisiune a transfigurării în sensul cel mai strict, a trecerii dincolo de reprezentare. E promisiunea unei cunoașteri pe care nu o putem anticipa, care ne depășește. Peisajele tradiționale ale lumii de dincolo, împărțite în infern, eventual purgatoriu și paradis, ne vorbesc despre necesitatea discernămîntului, despre judecata pe care fiecare dintre noi trebuie să o aplice propriei vieți din perspectiva finalului. Ne vorbesc despre o cunoaștere discriminatorie. Opacitatea morții, curentă în modernitate, ne dă sugestia unui mister ce ne este rezervat, a limitei de care vom fi eliberați.

Dilema veche nr. 62, 25-31 martie 2005

O moarte frumoasă

Papa Ioan Paul al II-lea a murit frumos. Acestui mare „comunicator", care a făcut din fiecare gest public un spectacol simbolic tare, absorbit de mii sau chiar milioane de oameni, i-a fost confirmată dreapta interpretare a rolului asumat cu atîta pasiune, cu atît curaj. Cel care regizează spectacolul lumii i-a acordat o moarte simbolic la fel de tare, de expresivă, de eficace. Ioan Paul al II-lea a ieșit de pe scena vieții imediate aproape la capătul Săptămînii luminate, în care se celebrează prima revărsare a luminii pascale, prima revărsare a Duhului. Și-a petrecut agonia și a trecut spre cealaltă viață urmînd Domnului său în moarte și înviere, în suflarea Duhului deja dăruită. Stilul aparte pe care și-l construise cu o voință tenace și inovatoare – chiar dacă urma linii deschise de marii papi Ioan al XXIII-lea și Paul al VI-lea –, stilul unui nou tip de Principe al Bisericii, călător spre toate zările și crizele lumii, i-a fost încuviințat: momentul și desfășurarea morții sale stau dovadă ca o incontestabilă pecete. Lucrul acesta e frumos.

Știm că și-a început pontificatul îndemnîndu-i pe oameni să îndrăznească libertatea spirituală, libertatea creștină, în pofida opresiunii politice, și că mesajul lui a ajutat la surparea totalitarismului comunist. Știm că a purtat și mai ales a fost purtat de mesajul Evangheliei în mai toate pămînturile unde se află creștini catolici. Prin el, credința a dat demnitate și speranță unor mulțimi imense de oameni. Un dictator dibaci ca Fidel Castro a simțit că nu trebuie să încerce jugularea acestei influențe: Cuba ține trei zile de doliu pentru Ioan Paul al II-lea, după ce cu cîțiva ani în urmă Crăciunul putuse din nou să fie celebrat acolo. Prin personalitatea

lui de mare comunicator, Papa a dat glas și vigoare Bisericii catolice în spațiul public și în spațiul politic. Prin el, catolicismul și-a rostit doctrina socială cu voce fermă, declarîndu-și punctul de vedere în problemele modernității noastre tîrzii: ideologii și modele economice, sărăcie, rasism, probleme de mediu, subdezvoltare, bioetică, securitate și dezarmare, terorism. Într-o lume a conflictelor și a crizelor globalizate, Biserica catolică a putut rosti un mesaj *credibil* de speranță, de respect față de celălalt, de concordie. A rostit o critică a secularismului agresiv, ca și a extremismului religios.

Poate că responsabilitatea față de această lume în criză – și de o Biserică în criză – l-a determinat pe Ioan Paul al II-lea să mărească masiv rîndurile „Bisericii triumfătoare" oficiale: el a sanctificat și beatificat, ni s-a spus la televizor, mai multe persoane decît toți predecesorii lui din secolul al XX-lea la un loc. Într-o lume anemiată de individualism, el a mizat pe mari adunări și spectacole publice ale credinței, a mizat pe mari comuniuni verticale între „Biserica luptătoare" și „Biserica glorioasă". În societatea de azi, unde practica de fiece zi a credinței nu mai este prea atrăgătoare și aproape deloc respectată, el a mizat pe *eveniment*, pe *extraordinarul* explicit (spune sociologul Danièle Hervieu-Léger), pe fraternitatea amplu pusă în scenă: pelerinaje, celebrări care adună mari mulțimi, Ziua Rugăciunii Ecumenice de la Assisi, Ziua Mondială a Tineretului.

Ioan Paul al II-lea nu a fost doar un Papă care acordă iertare. A fost un Papă care a avut tăria să ceară iertare. Prin el (alături de anumite episcopate), Biserica catolică a ațintit *public* o privire critică asupra istoriei sale și a făcut *public* un efort de purificare. În numele Bisericii sale, Papa a cerut iertare evreilor pentru simbolica eclezială anti-iudaică și pentru insuficienta rezistență față de Holocaust, a cerut iertare musulmanilor pentru cruciade, a cerut iertare Bisericii răsăritene pentru cruciada a IV-a care a jefuit Constantinopolul, a cerut iertare pentru presiunea instituțională a catolicismului în zonele ortodoxe, pentru deprecierea ori marginalizarea tradițiilor creștine răsăritene.

Chipul creștinismului pe care l-a arătat lumii a fost un chip ofensiv în fraternitate, respectuos față de valorile și drepturile celorlalte religii. Totuși Papa Ioan Paul al II-lea nu a fost mai puțin un Papă care înțelege să proclame la fel de ofensiv unicitatea creștinismului. În ciuda recunoașterii din ce în ce mai nuanțate a celorlalte tradiții, documentele magisteriului roman au menținut poziția de principiu a „teoriei împlinirii": celelalte religii sînt pregătiri, prefigurări ori vecine ale adevăratei și deplinei religii care e creștinismul. Reflecțiile unor teologi catolici legate de un pluralism *de jure*, decurgînd din supraabundenta revelare de sine a lui Dumnezeu, au fost privite cu mefiență de Vatican, ca un posibil atac la unicitatea creștinismului.

Față de un liberalism secularizant, Papa a afirmat cu intransigență valorile creștine, fiind socotit în acest sens un tradiționalist și un conducător de tip forte al Bisericii. E cunoscută opoziția lui decisă față de avort, eutanasie, față de hirotonirea femeilor, de teologia eliberării.

Ioan Paul al II-lea a arătat lumii un chip al creștinismului generos față de celălalt religios și față de lume, dar foarte atent la întărirea trăsăturilor lui identitare. Însă, pentru el, a întări trăsăturile creștinismului actual a însemnat, mai ales, pe urmele predecesorilor săi, Ioan al XXIII-lea și Paul al VI-lea, încercarea de a regăsi, prin întîlnirea cu celelalte Biserici *surori*, chipul, nefracturat de diviziuni, al creștinismului din primul mileniu, al Bisericii una. În prelungirea Conciliului Vatican II, a dialogurilor ecumenice, Ioan Paul al II-lea a făcut gesturi spectaculoase de comuniune. Șirul vizitelor în țări majoritar ortodoxe a fost inaugurat de vizita în România, din mai 1999, care a stîrnit entuziasmul popular, care a fost benefică celor două Biserici, catolică și ortodoxă, relațiilor dintre ortodocși și greco-catolici, statului român, imaginii României în lume. Teodor Baconsky, unul dintre artizanii întîlnirii, a resimțit probabil cel mai puternic și dificultățile de pregătire a evenimentului, și entuziasmul

pe care el l-a stîrnit. Au urmat vizitele în Georgia, Ucraina, Grecia, Bulgaria. Deși în Grecia entuziasmul autohton a fost mai rece, cei doi capi ai Bisericii au semnat un document comun pe colina Areopagului, unde Sfîntul Pavel își rostise cuvîntările în anul 51 al erei creștine. Și aici, gestul simbolic era tare, înalt expresiv.

Un asemenea virtuoz în comunicare ar fi meritat un tratament ceva mai profesionist din partea canalelor de televiziune din România. Sfîrșitul lui pămîntesc era un eveniment previzibil și un eveniment mediatic de prim ordin. Existau toate rațiunile pentru a-l pregăti cu oarecare grijă. De exploatat, a fost exploatat pînă la refuz. Dar stridențele „procesării" lui mediatice au fost cîteodată stupefiante. Mai cu seamă vineri seara, ele au frizat pe alocuri indecența prin inadecvare. Ni se repetau obsesiv, ca niște vești esențiale, cele cîteva date, unele infirmate, din buletinul medical al agoniei. Eram invitați să fim în priză cu un corp muribund, nu cu un om care trece spre destinul său veșnic după ce împlinise un aparte destin pămîntesc. O suavă prezentatoare a alăturat, senin, știrea despre rugăciunea mulțimii pentru Papă și mențiunea infecției urinare de care suferise. Vești, amîndouă. Papa ne-a fost livrat în date: număr de kilometri parcurși, de călătorii, de canonizări, de președinți întîlniți, de contacte cu alte religii, de enciclice, de discursuri. Dar mai neliniștitoare era lipsa de cultură religioasă a tinerilor jurnaliști care se refereau la religie ca la un lucru de pe Marte. A vorbi despre „trecerea în neființă" a unui Papă, cînd o religie e pregătire pentru a trece la ființa deplină și la viața veșnică, e de un ridicol foarte incorect politic. Noroc că interlocutorii chemați la telefon ori în studio îi corectau pe tinerii prezentatori și cei din urmă aveau bunăvoința să preia corecturile. Dar ce mi s-a părut emblematic, în această privință, a fost comportamentul unei prezentatoare ori de cîte ori, în cursul slujbei din piața Sfîntul Petru, se citea Evanghelia (în latină, limbă așa de înrudită cu cea a românilor atît de majoritar ortodocși). Declamațiile oficiantului, lacrimile și murmurele mulțimii erau

respectate cu un moment de liniște. Cum începea să fie rostită Evanghelia, care nu părea probabil un discurs destul de dramatic, vocea jurnalistei intervenea pentru a ne anunța grăbit aceleași știri pe care le zisese cu cîteva clipe înainte. Simțea nevoia să umple un gol. Ea avea de prezentat o veste proastă, nu de lăsat să se audă Vestea cea bună, în toată strania ei familiaritate și speranță.

Au fost totuși cîteva clipe frumoase la televiziune, cînd, după moartea Papei, imagini mute, îndelungi, au desfășurat chipul oamenilor care se rugau, lăsînd să se audă tăcerea rugii lor. Pentru gesturile lui simbolice tari, care au făcut credibile patosul, simplitatea și curajul credinței, Ioan Paul al II-lea a fost răsplătit cu o moarte frumoasă.

Dilema veche nr. 64, 8-14 aprilie 2005

III. Diversitate religioasă

Păzitorii legii și îndrăzneala de a forța pragul

Era Kafka un credincios ?

Pot fi asociate parabolele lui crîncene cu o spiritualitate anume, cea ebraică în primul rînd ? Cu această problemă debutează studiul lui Michael Löwy, „Religia libertății la Franz Kafka: împotriva autorității păzitorilor Legii".[33] Respectabili exegeți, printre care Max Brod – prieten și executor testamentar al scriitorului – ori Martin Buber au încercat să situeze evidenta tonalitate spirituală a lui Kafka în linia unei tradiții precise, fie ea mistică și marginală în raport cu stricta ortodoxie religioasă: gnoza, kabbala, hasidismul, Kierkegaard au fost invocați în acest sens. Max Brod decodează, de pildă, *Castelul* (prefața la ediția primă, 1934) în cheia kabbalei, văzînd în el un sediu al „Harului". Grotescul, sordidul, absurdul, tragicul nu ar fi decît reversul mundan, imaginea răsturnată, așa cum se vede ea dinspre lume, ale voinței divine: „*Procesul* și *Castelul* ar reprezenta deci cele două forme – Justiție (Rigoare) și Har (Milă) – sub care, după kabbala, divinitatea ni se oferă nouă oamenilor" (M. Brod,

[33] *Archives de Sciences Sociales des Religions, nr. 101*, ianuarie-martie 1998, Paris, CNRS.

apud M. Löwy). Nu atît de forțat dogmatic și mai adecvat textului, după Löwy, Martin Buber privește *Castelul* drept parabolă a unei lumi infernale, suferind de nemîntuire (*Unerlöstheit der Welt*), ale cărei autorități malefice ar putea fi asociate unor „demoni gnostici". E evident că atmosfera lui Kafka se înrudește cu cea gnostică, în care lumea e maleficiu, temniță, operă fundamental carentă a unui demiurg inferior. Însă disperarea gnosticului găsește o ieșire, un *diéxodos*, fie și *in extremis*, la capătul denunțării și respingerii lumii. În ce îl privește pe Löwy, el elimină asocierea propusă de Buber pe criteriul sănătos: „nimic nu ne lasă să credem despre Kafka că ar fi fost instruit în domeniul doctrinelor gnostice", „tipul acesta de lectură alegorică și esoterică fiind exterior textului".

Cum e și firesc, dat fiind profilul revistei în care publică, autorul studiului e sensibil la aspecte ceva mai larg *social* împărtășite, mai actuale. Critica lumii și a condiției moderne, legată de problema generică a autorității, i se pare intrarea adecvată în subiectul ce îl preocupă. „Caracteristica principală a condiției moderne, cea care face din epoca noastră una «infernală» este, pentru Kafka, absența libertății și supunerea față de puterea opresivă a autorității arbitrare, autoritate care ucide". El crede că, dacă e vorba să identificăm la Kafka o religie – sau măcar o religiozitate –, ea trebuie căutată în denunțul radical al acestei autorități, pentru care figura emblematică o constituie „păzitorii Legii", cei care impun ființei ordinea ermetic închisă a lumii, ridicată la rangul unei mincinoase necesități. În interpretarea Hannei Arendt, preotul din parabola *În fața Legii* reprezintă „teologia secretă și credința intimă a birocraților, credința lor în *necesitatea pentru sine*, birocrații fiind în ultimă analiză funcționarii necesității". Funcționari ce își justifică „teologia" declarînd-o „neadevărată, dar necesară".

Depășirea pragului

Dincolo de această interpretare, legitimă fără îndoială în ordinea ei, articolul menționat ne furnizează o spectaculoasă replică la parabola *În fața Legii*: e vorba despre o narațiune simbolică inclusă în textul ebraic *Midrash Pesikta Rabbati*. Eroul lui Kafka, Joseph K. ascultă, se știe, cu prilejul vizitei la catedrală, istorisirea preotului despre așteptarea omului de la țară: ani lungi, acesta stă zadarnic în fața porții sperînd să obțină de la păzitorul ei autorizația de a-i trece pragul. În clipa morții, cel din urmă îi comunică secretul: „intrarea aceasta este făcută special pentru tine, acum plec și o încui". Textul ebraic, cu aceeași problematică, dar cu soluție contrară, vorbește despre ascensiunea lui Moise pe Sinai. Ajuns la porțile cerului, profetul e oprit de un înger păzitor, Kemuel care îi interzice accesul în lăcașul Celui preaînalt. Fără să șovăie, Moise îl doboară și își continuă drumul. Un al doilea, apoi un al treilea gardian ceresc, mult mai puternici decît primul, îi vor bara calea. În cele din urmă, profetul e primit în preajma lui Dumnezeu care îl ajută să depășească rezistența păzitorilor angelici.

În fond, tema forțării pragului este, în orice tradiție, o problemă cheie, determinantă pentru *experiența* spirituală, o problemă pe care călătorul trebuie să o rezolve la fiecare trecere pe un alt nivel al lumii, către o altă stare ori teritoriu al voiajului său spre Ultim. De cele mai multe ori, păzitorii pragurilor nu-și acceptă funcția de *mediatori* decît siliți, înfrînți, depășiți, *străpunși* în luptă. Entități ambivalente, ca și locul de trecere pe care îl păzesc, ele au o față angelică îndreptată spre etapa superioară a drumului și una „demonică" orientată *în jos*: cea din urmă e fața *grea*, opresivă, încărcată „gravitațional" de toate posibilitățile domeniului *asupra* căruia veghează. Narațiunile ori imagistica itinerariilor spirituale indică mereu pericolul ce îl paște pe călător în cazul în care s-ar „uita înapoi", în cazul în care s-ar lăsa acaparat de posibilitățile și achizițiile etapelor deja parcurse. Dacă nu le transformă neîncetat în combustibil ascensional, dacă nu le

prelucrează, ofensiv, impunîndu-le o direcție zenitală, ele devin automat *lest*, un lest din ce în ce mai masiv pe măsură ce nivelul atins al drumului e mai înalt: asemenea gardienilor din parabola rabinică, care sînt din ce în ce mai impozanți, mai masivi, mai „autoritari" în încercarea de a stopa drumul. Textul evanghelic însuși vorbește despre necesitatea unei atitudini spirituale ofensive, despre „violența" cu care trebuie forțate pragurile și cîștigată împărăția cerurilor.

Păzitorii – în varianta de obstacol – au drept corespondent (și drept încarnare socială) acea autoritate religioasă care reduce întîlnirea cu divinul la o *formă* definitiv trasată, fie ea dogmatică, morală, rituală. Conflictul lui Iisus cu fariseii „fățarnici" ne vorbește tocmai despre „față", despre conturul-obstacol care ajunge să disimuleze și să interzică accesul spre realitatea pe care ar trebui să o vehiculeze și să o propună: „Ați luat cheia cunoștinței și nici voi nu intrați, nici pe alții nu-i lăsați să intre".

Însă dincolo de acest înțeles al pragului – căruia îi corespund păzitorii Legii – el are și o semnificație ultimă, cea mai dificilă dintre toate pentru călător: e pragul decisiv către *intimitatea* cu divinul, *saltul* către el, moment în care călătorul trebuie să abandoneze toate formele, fie ele vehicule ori obstacole ale drumului.

Toate cele trei tradiții monoteiste, și nu numai ele – evident – conțin mărturii ale unor contemplativi ce au parcurs acest drum și au comunicat într-un limbaj apropiat de tăcere (efectiv inteligibil numai celor ce au trăit aceeași experiență) ceva despre saltul final. Fiecare din aceste trei tradiții vorbesc despre păzitorii pragurilor, dar și despre cei ce le-au forțat și le-au străbătut. Pentru islam, una dintre aceste vertiginoase figuri este Husayn ibn Mans*û*r Hallâj (sec. IX-X). Destinul și doctrina sa mistică ne sînt accesibile grație admirabilei opere hermeneutice a profesorului Louis Massignon.[34]

[34] *La Passion de Husayn ibn Mans*û*r Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad, le 26 mars 922*. Étude d'histoire religieuse, 4 vol., Paris, 1922.

Dezaprobat violent de doctorii Legii islamice, dar și de prietenii săi sufiți – care considerau că experiența intimității cu divinul nu trebuie împărtășită decît în comunitatea secretă a celor ce înțeleg – Hallâj va striga și va predica iubirea unitivă pe străzile Bagdadului. Mai mult, el își declară dorința de a muri blestemat, lovit de Legea islamului, voind ca gestul său să fie îndemn pentru depășirea Legii și realizarea unanimă a unirii cu divinul. Autoritățile religioase și cele militare, exasperate de îndrăzneala lui doctrinară, de adeziunea mulțimilor, dar și a cercurilor culte, îi vor împlini dorința: Hallâj moare în supliciu public la Bagdad în 26 martie 922. Însă ardoarea cu care a forțat „în sus" forma vizibilă, social instituită a Legii, e poate mai puțin impresionantă decît anvergura doctrinei lui. După Louis Massignon, pasionatul său hermeneut, Hallâj este doctrină, provocator vestită, întrupată și „pătimită", a consumării eschatologice, cînd toate pragurile și limitele cedează iubirii mistuitoare a divinului. Atunci neputința ființei create de a trece pragul ultim și de a intra în intimitatea lui Dumnezeu va fi „mîntuită", consumată, împreună cu ființa însăși, eliberată, ea însăși, de pragurile ce o mărginesc. Iar forțarea acestui suprem hotar vertical conduce, în doctrina lui Hallâj, la o viziune a religiilor în care barierele confesionale sînt făcute la rîndul lor să devină transparente. Fiecare religie își are de suit, de străbătut, de forțat pragurile propriului drum vertical pentru a pătrunde în ceea ce Hallâj a numit, alături de alți contemplativi, precum Grigore de Nyssa, nemărginita cîmpie a proximității divine. În jocul aprig al iubirii între Dumnezeu și om, cel dintîi se delimitează de partener prin praguri pe care așteaptă cu pasiune ca omul să le forțeze, pînă la cel din urmă...

„Două ființe", spune Hallâj, „au fost predestinate să mărturisească despre esența Dumnezeului unic ca fiind inaccesibilă, Satan (Iblîs) în fața îngerilor, Muhammad în fața oamenilor... Și amîndoi au făcut-o oprindu-se la jumătatea drumului; atașamentul gelos al amîndurora față de ideea pură a unei Deități simple, felul

cum au proclamat mărturisirea de credință (*shahâda*) nu au fost în stare să arate că amîndouă trebuie depășite pentru a te uni deplin cu voința unitivă a lui Dumnezeu... În cursul ascensiunii nocturne (*mi'râj*), Muhammad s-a oprit pe pragul incendiului divin fără a îndrăzni să «devină» Rugul aprins al lui Moise. Hallâj, care i se substituie din iubire, îl îndeamnă să înainteze, să pătrundă în văpaia voinței divine, să se consume în obiectul iubirii sale... Dacă Profetul a găsit și a lăsat Flacăra unității divine împrejmuită, închisă și apărată de incinta interdicțiilor Legii", va veni o zi în care comunitatea integrală a umanității va fi mîntuită, o zi în care Duhul va face să treacă de acest prag pe toți cei sfințiți „și-i va face să pătrundă în Unu prin șiretenia imprevizibilă și trans-naturală a iubirii".[35]

În ce îl privește pe Hâllaj, el a putut spune: „Depășind toate limitele, am rătăcit în cîmpia Proximității Sale..."

Dilema nr. 294, 18-24 septembrie 1998

[35] L. Massignon, „Perspective trans-historique sur la vie de Hallâj", în *Dîwan*, tradus și prezentat de Louis Massignon, Paris, Seuil, 1981, p. 17.

Disprețul pentru diferență

Semenul neidentic

Evanghelia după Ioan (12, 23) ne vorbește despre modul în care Iisus alege, în fața ucenicilor, momentul pentru a împlini actul ultim, eliberator. Ce decide acest moment, moment din care traseul lui Christos capătă o explicită, evidentă pentru toți direcție verticală ? La nunta din Cana Galileii, rugat de mama sa să-și bucure apropiații cu înmulțirea vinului, el răspunsese: „Ce este mie și ție femeie ? Încă n-a venit ceasul meu." Trei ani mai tîrziu, el răspunde lui Andrei și lui Filip: „A venit ceasul ca să fie preaslăvit Fiul Omului". Replică surprinzătoare, contrariantă pentru logica unui dialog normal, de vreme ce Andrei și Filip veniseră să-i comunice doar dorința unor elini oarecare, prezenți în Ierusalim pentru sărbătoarea pascală, de a-l vedea pe Iisus.

„Ceasul" acesta – care nu venise la Cana Galileii, în familiaritatea amplificată de o comună bucurie, dar a cărui pregătire pornise acolo, „ceasul" acesta vine în clipa cînd „niște elini", niște simpli străini nu foarte bine configurați, „voiesc să-l vadă". Ridicarea pe cruce, moartea, învierea, trecerea dincolo de toate pragurile lumii pînă în inima divinului – tot acest act decis dinaintea timpurilor – se declanșează în momentul cînd un „altul", un grup reprezentînd *diferența* intră în scenă. Sigur că episodul semnifică, în primă instanță, intenția și aptitudinea de universalitate a mesajului creștin. E însă o aptitudine care pune acceptarea și asumarea *diferenței* într-o lumină centrală.

Cincizeci de zile după înviere, cînd ciclul pascal se desăvîrșește prin coborîrea Duhului, *diferența*, umanul în *diversitatea* sa constituie

iarăși o temă esențială. Duhul – unu – se comunică atunci în limba fiecăruia dintre neamurile prezente în Ierusalim. Unitatea divinului respectă, acceptă și preia, pentru a fi operantă, particularitățile, situările diferite, posibilitățile specifice fiecărui grup uman. Duhul nu-și *uniformizează* autoritar partenerii de dialog, nu le impune un nou și unic limbaj formal, nu-i preface în niște *semeni identici*. El se adresează fiecăruia pe „canalul" propriu de înțelegere, sensul său pulsează adecvat către toate zările lumii. „Și cum auzim noi fiecare limba noastră, în care ne-am născut ? Parți și mezi și elamiți și cei care locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lîngă Cirene, și romani veniți din afară, iudei și prozeliți, cretani și arabi, îi auzim pe ei (pe ucenici) vorbind în limbile noastre despre faptele minunate ale lui Dumnezeu" (*Fapte* 2, 9-11).

A fi creștin presupune, dacă ținem seama de aceste două acte constitutive pentru creștinism – Paștele și Pogorîrea Duhului, a fi creștin presupune să ai conștiința *semenului neidentic* cu tine. Să ai conștiința că, în afara propriei poziții, spirituale, culturale etc. există și alți interlocutori cu care Dumnezeu comunică, cărora dorește să li se comunice pe Sine însuși în limba și în tradiția lor proprie. Să ai conștiința că generozitatea divinului, inventivitatea lui de a găsi căi spre uman nu se rezumă și nu se epuizează doar în calea trasată spre tine. Că nu deții o licență de unicitate în acest sens, în vreme ce „semenul neidentic" e neglijat de Dumnezeu și, ca atare, neglijabil. Ce comodă ar fi iubirea creștină într-o lume de semeni identici, într-o lume care îți trimite indefinit doar propriul tău reflex. Ce comodă și ce convențională ! Ce nerealistă !

Humanitas

Sentimentul și conștiința demnității umane, ale acelei *humanitas* pe care creștinismul se spune că a inaugurat-o – ca atitudine spirituală – în lumea veche, decurg din revelația că fiecare om poate dialoga,

se poate confrunta intim cu divinul în limba lui proprie, că fiecare om e – în specificitatea sa – un interlocutor, actual ori potențial, al divinului, la fel de prețios. E o atitudine pe care, evident, creștinismul nu o deține în mod exclusiv. Orice tradiție autentică, suficient aprofundată va livra asemenea convingere. Islamul, prin marile sale figuri spirituale, o repetă mereu. Tradiția ebraică, chiar, considerată îndeobște drept concentrată asupra misiunii unui singur popor, tradiția ebraică conține și ea precepte similare. Există, de pildă, în literatura talmudică o sentință conform căreia e interzis să tulburi un păgîn în rugăciunea și în exercițiul cultului său pentru că, fie și printr-o credință deviată, el cinstește pe adevăratul Dumnezeu.

Toate religiile păstrează așadar, prin voci mai mult ori mai puțin singulare, mai mult ori mai puțin ascultate, conștiința că „semenul" nu este doar cel identic *cu tine*, cel care te confirmă *pe tine* în identitatea ta, în istoria și în apartenența ta: spirituală, religioasă, culturală, etnică... Toate păstrează conștiința că semenul înseamnă un chip în care Dumnezeu se poate oglindi, că „asemănarea" constă într-o diversitate care oglindește diferit același chip al lui Unu. Dar dacă toate religiile recunosc această temă, s-ar părea că, pentru creștinism, ea e o temă centrală, formativă, înscrisă printre sensurile actului său fondator.

Iar, dacă ținem seama de acest lucru, atitudinea oficialilor și a responsabililor ortodocși din toate țările balcanice față de conflictul din Kosovo este – uman vorbind – deprimantă, iar creștin vorbind, cel puțin inadecvată. Toți se mărginesc să deplîngă războiul și se roagă pentru pace în termeni generali. Toți își afirmă compasiunea pentru frații lor ortodocși sîrbi, aflați sub bombardamente. Dar nici unul nu face explicit referință și nu ia atitudine față de sminteala naționaliștilor sîrbi, ortodocși în identitatea lor religioasă, care oprimă și dizlocă cu mijloace militare pe „semenii" albanezi. Pentru oficialii ortodoxiei, ca și pentru o parte dintre fideli, semenul căruia îi datorează fraternitate, sprijin, înțelegere, solidaritate e, exclusiv și mereu, cel

„identic". Ceilalți sînt neglijabili. Nici un patriarh, nici un responsabil ortodox nu a adresat de la începutul conflictelor etnico-religioase din federația iugoslavă vreun mesaj fraților ortodocși sîrbi pentru a se delimita de naționalismul exacerbat, care a dus la crime, la radicalizarea naționalismelor „conlocuitoare" și la dezagregarea federației. Nici unul nu a blamat public, de pe poziția valorilor creștine, regimul Miloșevici. Nici unul nu s-a plasat pe poziția acelei *humanitas*, care vede în fiecare om un interlocutor, la fel de demn, al divinului.

După informațiile mele, desigur foarte limitate, nu cunosc decît două atitudini care să țină seama de „celălalt". Părintele Iustin Marchiș a vorbit, în biserică, despre necesitatea de a privi acest conflict în ansamblul lui real, de a lua în seamă toate grupurile care suferă din pricina lui. Într-un interviu difuzat de canalul ARTE înainte de intervenția NATO, un călugăr sîrb aflat într-o mănăstire din Kosovo declara că naționalismul, fie el sîrb ori albanez, e la fel de devastator. Confirmarea a venit, vai, extrem de rapid. Naționalismul sîrb, aflat într-o situație de forță față de cel albanez, își probează acum sistematic, în teren, caracterul devastator.

O victimă care uită că e agresor

Patriarhul Pavle al Serbiei declara cu cîțiva ani în urmă, în ce privește tensiunile și conflictele din federație, că ele nu au un caracter și un suport religios. S-ar părea că, într-un fel, are dreptate. Ortodoxia nu participă la conflict decît în măsura în care e folosită de ideologia naționalistă sîrbă drept fortifiant al unei identități care vrea să-și impună discreționar regulile asupra celuilalt. François Thual, autor al unei lucrări intitulate *Géopolitique de l'orthodoxie* (1993) relata observația unui diplomat apusean aflat în misiune la Belgrad: dacă bisericile nu erau extrem de populate, discursurile naționaliste se dovedeau în schimb încărcate de referințe religioase. Iar astfel, ortodoxia e utilizată, instrumentată, deviată pentru a legitima o poziție

care îl exclude ori îl disprețuiește pe „celălalt", pe semenul neidentic, ajuns să fie resimțit drept indezirabil. O poziție care reușește cu ușurință să-l uite, chiar, pe „celălalt", pentru a-și crea toate argumentele de legitimitate posibile. Acei sîrbi care participă la concertele rock pe străzile Belgradului și formează scuturi umane pe podurile lui par să uite, într-adevăr, cu desăvîrșire ce a declanșat intervenția NATO. Albanezii izgoniți din Kosovo nu par, pur și simplu, să existe pentru ei. E cert că regimul de tip totalitar al lui Miloșevici îi ajută să uite ori să ignore atrocitățile comise acolo. Dar concertele rock probează, și ele, voința de a întoarce spatele realității, voința de a transforma realitatea într-un spectacol în care victimele neînfricate se află de partea sîrbă, iar agresorul exclusiv de partea străinului.

Ortodoxia ar putea acționa – în mod benefic – asupra conflictului dacă ar opune acestui iresponsabil decupaj, conștiința, atît de înrădăcinată în temeliile ei, a lui *humanitas*, capacitatea de a respecta – pragmatic, nu doar teoretic – umanul în diversitatea lui. Ortodoxia ar mai putea opune acestui iresponsabil decupaj și altă experiență creștină: cea a beneficiului pe care îl aduce recunoașterea propriei erori. Drumul creștin se hrănește în fond din capacitatea de a-ți identifica greșeala, de a o amenda, de a-i găsi remediul. Intervenția NATO ar putea fi citită în acest caz nu atît ca intolerabilă agresiune, nici ca o încercare de a impune prin forță respectarea drepturilor omului, ci ca un semnal al propriei devieri, pentru care să ai responsabilitatea și demnitatea de a căuta o soluție veritabilă. Din păcate, ortodoxia nu e invocată în conflictul iugoslav decît pentru legitimare, iar nu pentru rectificare.

Respectul pentru diferență ori vremea proastă ?

Cea care apără, în schimb, noțiunea de *humanitas* – în varianta ei strict laică – e Alianța nord-atlantică. Și e, evident, preferabil să aderi la o structură în care diferența e respectată, susținută, apărată

(chiar dacă, în cazul Kosovo, destul de ineficace deocamdată) din raţiuni politice, economice, de securitate, decît să te raliezi unui totalitarism care adoptă, totalitar, printre ingredientele sale, vocabularul religios, expulzarea propriilor cetăţeni şi minciuna.

Se poate obiecta, desigur, că oficialii NATO tind să respecte doar diferenţele care au relevanţă pentru ei şi că nu posedă o foarte clară percepţie a „diferenţei est-europene". Întreruperea bombardamentelor de Paştele ortodox, de pildă, propusă de România prin preşedintele Constantinescu şi prin ministrul ei de Externe, nu pare să le fi trezit iniţial suficientă atenţie. Ceea ce dovedeşte cel puţin lipsă de abilitate, fiindcă gestul ar fi fost, simbolic vorbind, foarte expresiv. El ar fi susţinut, în faţa opiniei publice, faptul că intervenţia militară nu vizează poporul sîrb, ci strict regimul Miloşevici. Însă o dată formulată, propunerea a devenit subiect de interpelări, a fost menţionată în conferinţe de presă şi în jurnale de actualităţi, a pătruns printre informaţiile, dacă nu chiar în preocupările opiniei publice apusene şi ale decidenţilor Alianţei. (O emisiune de ştiri de la TV5 relata absenţa bombardamentelor în noaptea de Paşti la Belgrad, neştiind dacă să o pună pe seama sărbătorii pascale ori a cerului noros.) Oricum, e de aşteptat ca, într-o lume învăţată să asculte diferenţa şi să coabiteze cu ea, diferenţa ortodoxă să ajungă, încet, încet, corect percepută, în măsura în care ea nu se pretinde victima unui complot universal, nici nu adoptă poziţia celui care, singur, are dreptate.

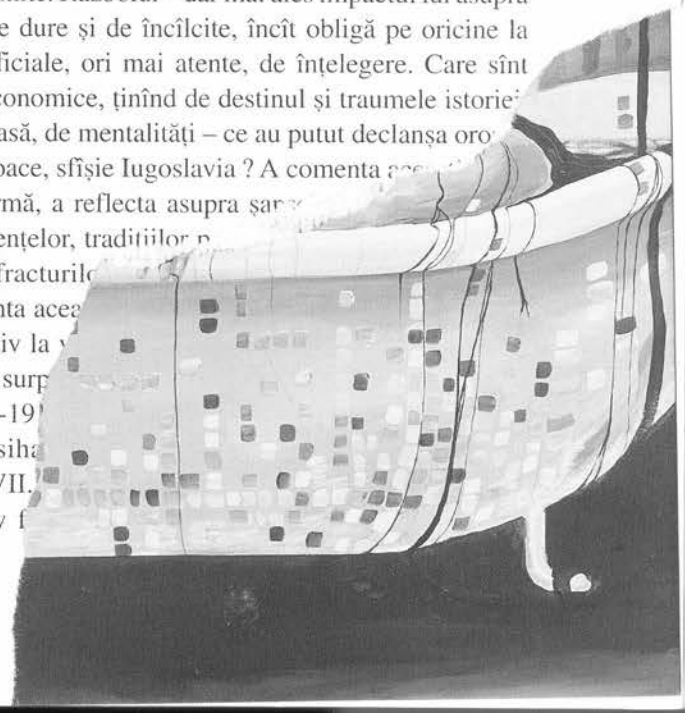
În acest conflict şi dincolo de el, pentru noul tip de lume – globală – care încearcă să se construiască, ortodoxia şi creştinismul în genere ar putea fi un partener important şi o voce autorizată. O voce care ar putea vorbi despre *humanitas* nu doar în termeni strict omeneşti.

Dilema nr. 323, 16 – 22 aprilie 1999

Dialoguri mimate, dialoguri minate

Oricît de cinic ar suna, s-ar spune că fenomenul Kosovo a ajuns aproape să se stabilizeze, atît în teren, cît mai ales în imaginea lui mediatică. NATO acumulează erori în care pier civili, fără a putea determina deocamdată negocieri eficace. Autobuze şi imobile din care sînt scoşi morţi şi răniţi: iată imagini şocante, teribile, descurajante. Ele nu ne pot face să uităm, însă, ceea ce combate Alianţa: un regim criminal care, în mod deliberat, sistematic, după un plan de mare anvergură şi eficacitate îşi izgoneşte, îşi spoliază, îşi umileşte, îşi ucide propriii cetăţeni. În conflict cu el, o structură internaţională care încearcă, *manu militari*, să facă respectate principiile democraţiei şi ale unei noi Europe, unite. Războiul – dar mai ales impactul lui asupra civililor – sînt atît de dure şi de încîlcite, încît obligă pe oricine la tentative, mai superficiale, ori mai atente, de înţelegere. Care sînt cauzele – politice, economice, ţinînd de destinul şi traumele istoriei de identitatea religioasă, de mentalităţi – ce au putut declanşa oro care, de zece ani încoace, sfîşie Iugoslavia ? A comenta a înseamnă, pînă la urmă, a reflecta asupra sa specificităţilor, diferenţelor, tradiţiilor n asupra decalajelor, fracturil depăşească. A comenta ace propriul proiect relativ la comentarii provoacă surp

Numărul din 18-19 Juliei Kristeva – psiha Universitatea Paris VII. ia în seamă exclusiv f



occidental) și modul cum a modelat el *subiectivitatea*, concepția comună asupra individului. Dintru început e vorba despre „ei" și „noi", despre Balcani și Europa, despre ortodoxie și catolicism-protestantism, despre „abisuri între culturi", despre „ruptura între popoarele ortodoxe și celelalte popoare ale comunității europene". Pe post de metodologie, dualismul acesta e, în raport cu situația dată, prea brut, prea reducționist pentru a promite rezultate consistente; ca atare, el ar putea stîrni doar o simplă ridicare din umeri. Motivația și motivarea lui, însă, felul cum sînt selectate, asamblate și interpretate argumentele merită, în schimb, atenție.

O analiză totalitară

Teza, dualistă, privind construcția subiectivității ar fi următoarea: creștinismul răsăritean ar reprezenta, prin însuși tipul lui de doctrină și de spiritualitate, o „frînă pentru individuație", ar fi determinat atenuarea dacă nu ștergerea noțiunii de persoană responsabilă în beneficul unei topiri a individului în comunitate (fie ea mistică, eclezială, națională – de unde o „credință național-ortodoxă"), supoziție din care se deduc imediat disponibilitatea popoarelor ortodoxe pentru nihilism, ateism, comunism și, la limită, solidaritatea cu un regim ce declanșază atrocități, precum epurarea [illegible] Kosovo. De cealaltă parte, în bloc, catolicismul și [illegible] împreună cu Revoluția franceză și filozofia lui Kant [illegible] occidentală a individului: liber, responsabil, [illegible]pului. „Clarității voluntare a [illegible]ei și a criticii, ce merge pînă [illegible]tății, ci a legăturii sociale [illegible]nei intimități religioase [illegible]re această intimitate se [illegible]ent, elanul ei de osmoză [illegible]» vor fi transferate în [illegible] ateiste și comuniste."

Aplombul cu care sînt convocate la grămadă – într-un neinhibat elan „totalitar" – niveluri de realitate atît de abrupt diferite precum divinul în sine, experiența contemplativă a *persoanei*, viața eclezială unanimă, instrumentările politice și ideologice ale religiosului, alături de curente de gîndire ori ideologii moderne puse în practică ține, poate, de un automatism profesional. Senzația e, oricum, că ne aflăm în fața unui demers care își *aplatizează* – brutal – referințele, un demers care ignoră ori, mai degrabă, șterge diferențele de nivel, care violentează logica fiecărui domeniu invocat în parte, semnificațiile și „personalitatea" proprii fiecăruia din ele. O oarecare urmă de ierarhie subzistă totuși: din citat reiese că, pentru „subiectul occidental", superioritatea „legăturii sociale" asupra divinului ar fi subînțeleasă. Ceea ce, dacă ar fi să intrăm în jocul interpretativ al autoarei, ne-ar contraria în mod acut. Atenția pentru legătura socială în dauna unei raportări directe la divin – care statuează, pentru o doctrină și un om spiritual, persoana – ne-ar putea furniza, în acest caz, un argument important pentru „colectivismul" de principiu al omului secularizat.

Aberant, în discursul Juliei Kristeva, e însă faptul că miezul intelectual, calea de cunoaștere proprii ortodoxiei – doctrina și experiența ei spirituală, *în ansamblul lor* –, sînt socotite responsabile pentru un pretins comunitarism visceral, decerebrat, pentru un soi de trăire, în istorie și societate, într-o stare de „transă", incapabilă de reflexivitate, de efort personal lucid. Or, nici un cercetător onest al religiosului nu ar risca să producă judecăți atît de „globale" asupra unei tradiții, n-ar îndrăzni să o catalogheze, rapid, ca pe un uriaș eșec. Pentru că o tradiție spirituală reprezintă un eșec în cazul în care desființează problematica persoanei, a libertății ei, a drumului și dezvoltării ei în dialog cu divinul. Tradițiile contemplative ale Orientului, extrem ori apropiat, care privilegiază o cunoaștere inefabilă a „misterului", a indescriptibilului, a de-nenumitului divin nu vizează o „ștergere" a persoanei, ci o „depășire" a posibilităților

ei. Ceea ce presupune realizarea integrală a acestor posibilități, parcurgerea pînă la capăt a responsabilităților și dimensiunilor persoanei. Dacă e să ne referim la ortodoxie, problematica icoanei – cu un lung destin doctrinar, artistic, de exercițiu spiritual – revine tocmai la o construire a persoanei: se investighează aici posibilitățile unui *face-à-face* între persoana divină și cea umană. Și e straniu că, pentru autoare, Kant poate fi pus – emblematic – în opoziție cu contemporanul său, Paisie Velicikovski, monah care a recapitulat și restaurat îndelunga linie a „rugăciunii inimii". Cea din urmă fiind prezentată de Julia Kristeva drept o cale ce duce la negarea persoanei, la dizolvarea ei. Or, această tehnică contemplativă era destinată să ofere tocmai o întîlnire efectivă a minții, a intelectului (*nous*) – partea cea mai înaltă a persoanei – cu interlocutorul divin. Iar efortul școlii lui Paisie, avînd ca centru mănăstirea Neamț, era întreprins cu atenție pentru condițiile modernității pe cale de a se instala, viza depășirea osificărilor, automatismelor prezente în ortodoxie, era însoțit de apetitul pentru studiu, pentru cultură spirituală, pentru reverberație în social, era destinat să recupereze autenticul tradiției și, drept urmare, să diminueze sacralizările nelegitime.

Reacții

Intelectualmente vorbind, tipul de argumentație al Juliei Kristeva provoacă suferință. El dă senzația unui *puzzle*, a unui desen dinainte trasat în care piesele-argumente sînt așezate fără interes ori respect intelectual pentru substanța lor intrinsecă. Leszek Kolakowski vorbea în introducerea cărții sale *Religia* despre o regretabilă lege „care se aplică... tuturor teoriilor generale din domeniul științelor umane și sociale: ea stabilește că niciodată nu trecem printr-o criză de argumente în sprijinul oricărei doctrine în care dorești să crezi indiferent din ce motive".[36] În ce privește motivele, autoarea e francă

[36] Leszek Kolakowski, *Religia*, traducere de Sorin Mărculescu, București, Humanitas, 1993, p. 15.

și, aparent, generoasă, „ecumenică" s-ar zice: „Ar fi istoric just să se înceapă prin federarea diverselor curente ale creștinismului care își împart majoritar spiritualitatea europeană. Aceasta e datoria Bisericilor, dar și a intelectualilor. Pe baza acestei federații, dificil dar indispensabil de constituit, ar trebui întreprinsă o reconstrucție morală și subiectivă a țărilor ex-comuniste ortodoxe. Atunci și numai atunci, pornind de la tradiția lor revizitată și renovată, ar deveni posibil un efort veritabil, laic și critic, de educație și de interogație filozofică, ce ar găzdui întrebări mai îndrăznețe și ar conduce la o veritabilă secularizare". E vorba oare despre „secularizarea" subiectivității umane (din estul Europei) ? Dar atunci, ce să caute în această federație, propusă de autoare, tradiția creștină (apuseană ori răsăriteană), cea din urmă oricît de revizitată și de renovată ? Ce să caute în ea Bisericile ori intelectualii angajați spiritual ? E oare vorba despre un proiect ce ar aduce pe niște estici (retardați, îmbibați de misticism și de un nociv „comunitarism") la standarde mentale europene ? Dar unde mai e aici „democrația", respectul pentru diferență, atenția intelectualului pentru tradiția spirituală a celuilalt ? Unde e, mai ales și în primul rînd, respectul pentru „persoană" ? Căci pare a fi vorba, în concepția Juliei Kristeva, despre un proiect tot atît de radical precum al comunismului, de formarea unui „om nou" – proiect în care Occidentul ar fi, de data asta, modelatorul.

Dacă facem, totuși, un efort de discernămînt și încercăm să separăm planurile pe care discursul autoarei le-a amalgamat, ne dăm seama că ea pare să vizeze mai ales *instrumentările* ortodoxiei: mitizările de larg succes ale „naționalului" și „etnicului" cu ajutorul referințelor religioase, deviate, desfigurate de demagogie. Critica ei ar putea fi rezonabilă dacă s-ar referi la sacralizarea „legăturii sociale" pe care naționaliștii o utilizează pentru a opresa și elimina alte grupuri, de etnie și apartenență religioasă diferite.

Ziarul *Le Monde* publică, de altfel, o săptămînă mai tîrziu, două reacții la articolul Juliei Kristeva. Una aparține lui Odon Vallet, care

predă la universitățile Paris I și VII; intervenția lui trece în revistă o sumă de conflicte balcanice (sau vest-europene) ce au opus, în combinații foarte diverse, etnii și identități religioase de tot felul, în jurul primului război mondial: sîrbi și greci ortodocși împotriva coreligionarilor bulgari (al doilea război balcanic); bulgari ortodocși uniți cu Austria catolică împotriva sîrbilor (1915); români ortodocși, latini, uniți cu sîrbii, ortodocși slavi împotriva bulgarilor și grecilor, cam în aceeași perioadă; Franța (catolici și laici) unită cu britanicii protestanți și ortodocșii ruși contra Germaniei, majoritar protestantă, aflată alături de Austria catolică. „Amestecul urilor" spune el, „prevalează asupra cimentului credinței și frontierele naționale contează mai mult decît sciziunile dogmatice". În aceeași pagină, Olivier Clément și Michel Stavrou, profesori la Institutul de Teologie Ortodoxă Saint Serge din Paris, propun o analiză atent contextualizată a conflictului din Kosovo. Ei menționează condițiile istorice care, sub dominație otomană, au dus la transformarea ariei balcanice într-o civilizație de tip „agro-monastic", spre deosebire de Bizanț și de Rusia unde ortodoxia, susținută de puterea imperială, va constitui o civilizație de tip „Orient-Occident", de comunicare între cele două Europe. Opresiunea și izolaționismul au dus, spun ei, la dezvoltarea celor două mituri: regele-erou Lazăr, ucis în lupta cu turcii, „samurai creștin, sublimat prin chiar eșecul său" și Kosovo, „simbol al patriei eviscerate". O construcție mitică pe care strategii NATO ar fi trebuit s-o studieze, opinează autorii, pentru a înțelege că Miloșevici are la dispoziție – oricare ar fi sfîrșitul conflictului – ingredientele necesare pentru un portret al eroului. Tot așa, într-o logică a urii, întreținută de decupajul selectiv al istoriei, naționaliștii sîrbi pot invoca momente în care strămoșii lor au fost, și ei, izgoniți din propria țară (în 1690 are loc „marea migrație" a sîrbilor din Kosovo: aliați cu austriecii învinși de turci, ei se retrag de teama represiunii și albanezii, trecuți la islam, devin majoritari). Ca și în celelalte țări balcanice, preponderent ortodoxe, cultura modernă, laică a cunoscut în Serbia

o remarcabilă carieră după epuizarea Imperiului otoman. Nu ortodoxia în sine ar fi, deci, responsabilă pentru conflict, ci, între altele, manipularea religiei de către lideri cu pofte de dictatori. „După căderea comunismului", spune Olivier Clément, „responsabilii sîrbi (ca și omologii lor croați) joacă pînă la refuz cartea naționalismului și retrezesc vechile mituri: Miloșevici, nou rege Lazăr – de aceea nu capitulează –, Kosovo, pămînt matricial, violat de invadator, complot mondial împotriva Serbiei. Se înmulțesc «ortodocșii atei», de cele mai multe ori nebotezați. Episcopatul, distanțîndu-se de Miloșevici, se divizează: cîțiva episcopi sînt ultranaționaliști, majoritatea, inclusiv patriarhul («Nu accept o Serbie mare, nici chiar una mică, cu prețul crimei») cheamă la restabilirea democrației și la respectul pentru drepturile omului. În ultimele luni și săptămîni, episcopul de Kosovo a denunțat deriva regimului și a cerut ca toți locuitorii să poată trăi în pace, dreptate și respect reciproc în Kosovo. Miloșevici a refuzat să-l primească".

O analiză atentă, istorică și de teren, infirmă așadar net explicațiile globale, relative la subiectivitatea construită de ortodoxie. După ce corijează anumite date dogmatice utilizate de Julia Kristeva, autorii textului conchid: „Aproximațiile Domniei-Sale sînt, cert, prețioase pentru a demasca deformările, închistările, trădările chiar, de care suferă ortodoxia. Da, naționalismul e un idol care cere sacrificii umane. Și e fără îndoială adevărat că, de două secole încoace, popoarele ortodoxe, printre altele, au fost ispitite de această formă insidioasă de secularizare... Nu putem decît aplauda apelul la dialog al Juliei Kristeva. Însă condiția fundamentală a dialogului nu e oare respectul pentru celălalt, iar nu descalificarea sa ? Nu există decît o singură Europă, pe care fanatisme și ideologii o sfîșie de prea mult timp. Să nu ne facem complicii lor".

Dacă Europa – una sau reunită – are șanse de succes, nu trebuie oare inclus, între premise interesul autentic pentru complementaritatea tradițiilor ei spirituale, precum și probitatea intelectuală

în investigarea lor ? E o atitudine pentru care Papa Ioan-Paul al II-lea pledează mereu, pentru care a pledat, nemijlocit, în vizita sa la București.

Dilema nr. 327, 14-20 mai 1999

Parabola celor trei inele

În mod remarcabil, tema cu care se deschide *Decameronul*, tema aleasă de Boccaccio pentru a iniția examinarea unei lumi în criză, e tema calității credinței, alături de cea a a diversității tradițiilor religioase. Adăpostiți de ciuma care desființa cetatea, retrași într-un paradis prietenos, accesibil, aflat alături dar și în contrast cu orașul-cimitir, cei zece tineri se pornesc să vorbească despre autenticitate, parodie, contra-facere în materie de religie, precum și despre feluritele ei instrumentări.

Povestea întîi ne arată „invențiunea" unui sfînt. Ser Ciappelletto, un fel de Gore Pirgu renascentist, își valorifică pînă pe patul morții talentele, convingînd pe călugărul ce-l spovedește de neasemuita și ascunsa curăție a vieții care i se curmă. Plecînd ca un măscărici spre lumea de dincolo, el lasă mulțimii imaginea unui drept și e cinstit ca atare, ba devine chiar țintă de pelerinaj. În ciuda obiectului ei contra-făcut, pietatea populară e, în acest caz, legitimă și operantă. Ceea ce îi lipsește e doar discernămîntul. A doua poveste pune iarăși în scenă falsul și autenticul religios, într-o dialectică și mai îndrăzneață. Negustorul evreu Abraham, foarte fidel și învățat în tradiția sa, e îndemnat de prietenul său creștin să se convertească. Ca să se convingă de superioritatea celeilalte religii, Abraham pornește la Roma să vadă cum trăiesc și cum se poartă conducătorii ei pămîntești. Ceea ce îi răpește prietenului orice nădejde de a-l vedea creștin. Pentru Abraham, însă, faptul că religia aceasta rezistă și prosperă în ciuda slujitorilor ei oficiali, care se străduie s-o vicieze și s-o nimicească, e semnul indubitabil al caracterului ei spiritual. E dovada, prin contrast, că Duhul Sfînt operează înlăuntrul ei.

Nu despre religii calitativ diferite ni se vorbește totuși aici (a treia poveste ne-o va confirma), ci despre *asumări și lecturi diferite* ale religiei: întîi, despre trăirea ei inocentă, dar lipsită de interogație și discernămînt (cu rezultate înduioșător comice, cam stingheritoare totuși, de soiul sfîntului Ciappelletto); apoi, despre manipulările fără frîu și fără scrupule ale religiei; în sfîrșit, despre interpretare, clarviziune și angajare spirituală. Următoarea istorioară ne va spune că problema *comparației calitative a religiilor*, a superiorității uneia în raport cu alta, nu apare decît în cazul celei de-a doua lecturi; că nu apare decît în contextul utilizărilor interesate, derivate, deviate, vinovate ale religiosului.

Iată povestea: avînd vistieria secată de războaie glorioase, sultanul Saladin vrea să-l constrîngă – cu eleganță – pe evreul Melchisedec să-i furnizeze fonduri. Pentru a-l pune în încurcătură, îi cere să examineze cele trei credințe monoteiste și să o indice pe cea adevărată. Evitînd cursa sultanului și a comparației calitative, Melchisedec răspunde printr-o parabolă. Un inel de mare preț e încredințat din tată în fiu de-a lungul multor generații, pînă în momentul cînd se ivesc trei moștenitori, la fel de vrednici, la fel de doritori să ducă, fiecare singur, mai departe linia prestigioasă a familiei. Toți fiind egali în dragostea și prețuirea lui, bătrînul va pune să se facă două copii desăvîrșite ale inelului și îi va învesti pe toți cu o egală demnitate. „Același lucru îl spun și eu despre cele trei legi încredințate de către Dumnezeu Tatăl", conchide Melchisedec. „Fiecare din ele socotește că și-a primit adevărata moștenire și adevărata lege cu dreptele-i porunci; dar care e poporul ce într-adevăr le-a moștenit nici astăzi nu se știe, ca și-n povestea celor trei inele".[37]

Fiecare „moștenire", fiecare depozit de tradiție e autentic în sine, e veritabil, complet, desăvîrșit în posibilități, rotund ca și inelul.

[37] Giovanni Boccaccio, *Decameronul*, traducere de Eta Boeriu, București, Editura pentru Literatură, colecția Biblioteca pentru toți, 1966, vol. I, p. 63.

Indecidabilă însă – și falsă – e problema identitară: nu există un „proprietar" de religie autentică ori superioară celorlalte. Nu există un judecător uman care să decreteze ierarhii și să impună clasificări revelațiilor divine, așezîndu-se – evident – în vîrful lor.

Povestea lui Boccaccio, fiindcă e poveste, se termină cu bine: înțelepciunea evreului și curtenia războinică a mahomedanului izbutesc să obțină, împreună, sinceritatea.

Încîntat de parabolă, Saladin își mărturisește pe șleau nevoia de bani, iar Melchisedec îi dă cu bunăvoie, fiind din belșug răsplătit apoi de generosul principe. Știm însă prea destul că, în istoria trecută, recentă și actuală, competiția celor trei inele nu a cunoscut doar asemenea benefice soluții. Fiecare dintre religii are curentele ei fundamentaliste, fiecare e deservită de voci care pretind că fraternitatea trebuie uitată în schimbul unei împroprietăriri, cu oricîte violențe și schimonosiri, asupra adevărului. Iar proprietarii de adevăr pot, evident, pretinde teritorii, putere, dreptul la decizie discreționară asupra celor pe care nici măcar nu mai e nevoie să-i socotească drept semeni.

*

Pentru cele trei religii abrahamice, Melchisedec e un nume-simbol, e un „pol" atemporal. El desemnează un misterios mediator între transcendența divină și formele de tradiție prin care ea se livrează fiecărei comunități. Neinserat într-o confesiune, el întrupează originea lor unică, rădăcina, negrevată de particularități și succesiune. Neinserat în genealogii și „neamuri" terestre, el indică acea întîlnire a umanului cu divinul care e liberă de tentația înstăpînirilor identitare asupra sacrului. El e, spune sfîntul Pavel în *Evrei* 7, 1-3, referindu-se la un pasaj din *Geneză* (14, 18-20), „preotul lui Dumnezeu celui Preaînalt... rege al dreptății, apoi al Salemului, ceea ce înseamnă regele păcii. Fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavînd nici

început al zilelor, nici sfîrșit al vieții, ci făcut fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu, el rămîne preot pururea".

Or, așa fiind, numele celui ce rostește parabola inelelor nu mai desemnează poate atît un personaj, reprezentant al unei religii anume, cît o funcție perpetuă, neasimilabilă confesional, care ne vorbește despre convergența religiilor, a drumurilor lor autentice.

În ciuda unor dezolante conflicte alimentate religios, parabola celor trei inele a devenit totuși o temă bine instalată în conștiința contemporană. Ecumenismul, fraternitatea nu mai țin doar de o retorică obligatorie și neangajantă; pentru multe instituții ecleziale, ele au devenit program, politică perseverent urmărită. Papa Ioan Paul al II-lea, mai ales, a asumat întîlnirea cu celelalte religii ca pe o probă de autenticitate a catolicismului în fața lumii de astăzi. Dialogul, fie el simbolic ori mai de substanță, cu oficiali ai iudaismului și islamului, apoi recunoașterea responsabilităților pe care Biserica catolică le are în neîmpiedicarea holocaustului sînt semne ale unei voințe de a obține o convergență realistă, necomplezentă, activă, persuasivă. Întîlnirea „Oameni și religii" de la București (sept. 1998) – la care Biserica Ortodoxă a consimțit și a participat ca organizator – pare să arate că tema începe să-și găsească și în România o oarecare audiență. Ar fi de notat iarăși că mitropolitul Moldovei a organizat, la Durău, un centru de studii biblice la care să colaboreze specialiști ai celor trei tradiții.

Cert e că, cel puțin pentru adepții lor realiști, onești, întîlnirea religiilor nu mai înseamnă astăzi prilejul de a-și afirma și impune propria, iluzorie, superioritate. Înseamnă mai ales posibilitatea de a-l recunoaște pe celălalt drept angajat pe un drum similar, de a colabora cu el; înseamnă posibilitatea de a admira o altă cale care duce spre aceeași țintă. La 11 oct. 1998, Papa a canonizat-o pe Edith Stein, filozoafă germană de origine evreiască, ce optase pentru catolicism, intrînd în Ordinul carmelitelor, asasinată la Auschwitz în 1942. El nu a subliniat atunci convertirea, ci dubla ei apartenență spirituală.

A subliniat faptul că holocaustul evreilor, ca și masacrele contemporane, sînt o rană a tuturor religiilor. Iar dacă, în vizita la București, el a ales să numească, dintre monahii români, pe evreul Nicolae Steinhardt, botezat în închisoare, a făcut-o tot pentru a propune fraternitatea religiilor și o dovadă imediată a convergenței lor.

Dilema nr. 349, 15-21 octombrie 1999

Livada de nuci

Dacă te uiți pe bibliografia literaturilor ascetice și mistice ești frapat de suculența multora dintre titluri. E, în termenii aleși pentru a numi lucrările, o materialitate suplă, fragedă, un concret cu aromă de paradis. Tratate complicate și aride de doctrină, descrieri de călătorii periculoase, pe trepte ale lumii pentru noi inaccesibile și ignorate, experiențe ale pustiei, ale singurătății, ale disciplinelor și înfrînărilor de tot soiul primesc nume tandre de grădină, de mireasmă, de fruct și de floare. Pe lîngă *Zohar* (*Cartea splendorii*) – marele text al gîndirii cabbalistice din secolul al XIII-lea –, Moise de Leon a compus o *Carte a rodiei* (*Sepher ha-Rimmon*) și *Trandafirul Mărturiei*. Un alt cabbalist, contemporan cu el, Iosif Gikatila, a scris *Livada nucilor*, lucrare din care *Zoharul* preia anumiți termeni tehnici referitori la viața intradivină. Mai tîrziu, la Safed, Moise Cordovero – spirit sistematizator, „un filozof mistic", spune Gershom Scholem[38], „care poate fi comparat cu Bonaventura și cu Toma de Aquino în ce privește productivitatea" în materie de organizare doctrinară – a compus, în 1548, un *Paradis al rodiilor*: un tratat care încearcă să ordoneze și să sintetizeze materia debordantă a Zoharului. În islam, sufismul îmbină rigoarea expunerilor de doctrină cu o poezie a elanurilor spre divin, cîteodată ametitoare. Un tratat ce face autoritate, al lui Mahmud Shabestari, autor iranian din secolul al XIV-lea, se cheamă *Grădina de trandafiri a tainelor*, un altul *Cartea bucuriei*. Din literatura creștină a deșertului, o colecție de vieți și spuse ale Părinților, clasică, consemnată de Ioan Moshu, este *Limonariul* (grădina de lămîi) sau *Livada duhovnicească* (ori „pajiștea spirituală": *Pratum spirituale*).

Titlurile acestea fac, evident, trimitere la peisajul paradisului, mai mult, la *starea* paradisiacă: o stare umană centrală, unde cunoașterea de Dumnezeu este directă, intimă, desfătătoare, neafectată de stînjeneala periferică în care ne aflăm noi, oamenii comuni. Tratatele, ca și culegerile de sentențe și modele ascetice încearcă să comunice configurația acestei stări, drumul de întoarcere spre ea, realitatea care poate fi contemplată cu ochii acelei „stațiuni". Există, apoi, rațiuni simbolice de a utiliza anumiți termeni, încărcați de o expresivitate tradițional cunoscută și acceptată. Rodia, de pildă, e – prin construcția ei – imaginea unui tot ce conține, bine ascunsă și protejată, bogăția germenilor, fie ei terești ori spirituali. Coaja sferică dură, rugoasă și împurpurată care adăpostește mulțimea de semințe sîngerii: iată un simbol adecvat al unității divine, cu nesfîrșitele ei posibilități interne, o imagine a Unu-lui în plenitudinea aspectelor și atributelor sale „înfășurate". Sfîntul Ioan al Crucii asemuia semințele rodiei cu desăvîrșirea divină în nenumăratele ei efecte, vedea în rotunjimea fructului expresia veșniciei, gustul suav al sucului era, pentru el, gustul bucuriei de care are parte inima iubitoare și cunoscătoare. Nuca este, în genere, înțeleasă drept simbol al unui adevăr, al unei realități consistente, dar de acces dificil; e un miez la care nu poți ajunge decît prin efortul de zdrobire a cojilor, inclusiv personale. Trandafirul are mai curînd o semnificație complementară: în deschiderea învoaltă a petalelor, el e imaginea, mereu invocată, a *manifestării* divine; e desfășurarea nesfîrșit diferențiată a expresiilor și aspectelor unui centru ce nu încetează totuși să rămînă ascuns, să rămînă mister. În uriașele roze ale vitraliilor medievale, lumina ultimă își livrează radiația multicoloră,

[38] Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. în franceză de M.-M. Davy, Paris, Payot, 1994, p. 270.

din care se țes istoria sfîntă și spectacolul cosmic. Dar dincolo de culori, și înfășurîndu-le în sine, nevăzut, e albul splendorii interne a lui Dumnezeu.

Simbolica vegetală ține, în toate spațiile tradiționale, de un limbaj în același timp riguros și capabil de asociații, de analogii, de consonanțe fertile: e un limbaj care suportă foarte bine încărcătura intelectuală, care poate expune, evitînd reducțiile abstracte, și splendoarea iradiantă a transcendenței și căile de cunoaștere ce duc spre ea. Arborii, fructele, florile sînt imagini de meditat ale axei și centrului care pulsează. Care pulsează realitate pe diferitele niveluri ale existenței.

„Ieși spre tine însuți"

Dar savoarea pe care o sugerează toate aceste grădini, livezi și fructe nu ține numai de limbajul simbolic și de doctrinele pe care el le poate vehicula. Savoarea acesta vine și din gustul *resimțit* printr-o cunoaștere spirituală efectivă, printr-o experiență a întîlnirii cu Cel inaccesibil. Inima care îmbină iubirea și cunoașterea îl poate gusta pe Dumnezeu, spune Sfîntul Ioan al Crucii, pe lîngă atîția alții. (Cusanus spunea: „a-L gusta prin gîndire".) Dacă pătrunde și se reunește pe sine însăși în centrul propriu care e inima, ființa poate resimți acolo suavitatea dătătoare de viață a sevei divine. Mai mult, o poate manifesta. Angelus Silesius, călătorul și poetul mistic din secolul al XVII-lea, o declară într-una din „rimele" sale, numită: „Dumnezeirea e verdele". „Domnul e seva mea: în mine dă în floare / Chiar Duhul lui cel sfînt..."[39] Sigur că asemenea experiențe, atît de limpezi, sînt rare; sigur că a atinge locul interior și central unde e prezent „Cel verde" necesită un efort niciodată încheiat. Dar toți autorii contemplativi, și textele sacre, ele însele, vorbesc despre interioritate

[39] Angelus Silesius, *Călătorul heruvimic*, ediție bilingvă, traducere, date biografice, note, variante, postfață de Ioana Pârvulescu, București, Humanitas, 1999, p. 57.

ca spațiu de prezență a divinului, ca spațiu unde el trebuie căutat, unde poate fi întîlnit și „gustat". Evanghelia după Luca (17, 21): „Căci iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru". Dumnezeu rămîne, oricum ne-am situa, alteritate, rămîne transcendență. Dar el ne este totodată mai aproape, se spune în *Coran*, decît vena noastră jugulară. El e, în cele trei tradiții ale Cărții, imaginea după care am fost făcuți, suflul prin care sîntem, rădăcina de realitate a persoanei noastre, de dincolo de limitările noastre individuale. De la sfîntul Augustin încoace gîndirea creștină spune că El ne este mai aproape decît propria ființă. Corelativ distanței de neapropiat, situării Lui „prea separate", Dumnezeu este mai aproape de om și de univers decît este sufletul de trup, afirma Eliezer din Worms, unul dintre hasidimii medievali germani. „E mai departe decît cerurile cerurilor și mai aproape decît carnea mea", spune o formulă citată de Gershom Scholem.[40] A sesiza că umanul e așezat între acești doi poli ai prezenței divine – între adîncul ce rămîne de descoperit al propriei tale persoane și zenitul transcendent – înseamnă a sesiza peisajul specific drumului spiritual. Înseamnă a sesiza că ascensiunea e echivalentă cu adîncirea în tine însuți pentru a depista zona în care ești locuit de Celălalt. „Coboară-te și vei fi înălțat" nu e doar un precept moral, e legea însăși a traseului spiritual izbutit. O remarcabilă frază a lui Isaac Sirul sună așa: „Sîrguiește-te să intri în cămara ta cea din lăuntru și vei vedea cămara cerească... Scara Împărăției aceleia este ascunsă înlăuntrul tău, adică în sufletul tău. Scufundă-te deci în tine... și vei afla acolo trepte pe care vei putea să urci".[41]

„Ieși spre tine însuți": e expresia prin care Henry Corbin[42] condensează, pe urmele unor filozofi vizionari din Iranul secolelor

[40] Gershom Scholem, *op. cit.*, pp. 121-123, 385.

[41] Nichifor din Singurătate, „Cuvînt despre rugăciune", în *Filocalia* VII, traducere, introducere și note D. Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., 1977, p. 22.

[42] Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Paris, Ed. Présence, 1984, p. 70.

XII-XIII, Sohrawardî și Najm Kobrâ, călătoria spre polul celest. A viza polul înseamnă a viza nucleul propriei persoane, nucleul ei ultim aflat în Ultim.

Limita

În felurite chipuri, tema aceasta a fost resimțită, gîndită, actualizată de gînditorii și mai ales de călătorii spirituali. În felurite chipuri, autori din diferite tradiții au încercat să formuleze această situare a umanului în intervalul nemăsurat pe care unitatea divină îl desfășoară punîndu-se pe sine drept interioară omului și transcendentă totodată. Verticala pe care se construiește universul lui Nicolaus Cusanus, de pildă, este verticala instaurată de „transdescendența Limitei"[43], verticala lui Christos care se coboară în adîncul nostru pentru a ne atrage în adîncul divin.

Tema Infinitului care ne locuiește și ne atrage spre sine e, textele ne-o arată, o temă comună și masivă a tradițiilor monoteiste; și nu numai a lor. Poate că în experiența religioasă curentă tema aceasta nu e percepută cu acuitate. Dar totuși, sub o formă sau alta – prin modelul și prestigiul marilor spirituali, prin textele lor cu nume savuroase – ea stă în fața omului religios. Și așa fiind, ar fi de așteptat ca ea să stîrnească simpatia și colegialitatea față de celelalte tradiții, căci scopul e același: a te deschide spre aceeași instanță nemărginită.

Astăzi, cînd informația și oamenii circulă, respectul, măcar, pentru tradiția celuilalt a crescut într-adevăr și tinde să devină dominant. Persistă totuși utilizări ale religiosului care mizează pe ura față de celălalt – etnic, cultural, religios –, pe disprețul față de el, în numele unui adevăr și al unei dreptăți absolute pe care numai gruparea cu pricina le-ar deține. Pentru terorismul care invocă islamul, pentru fundamentalismul care invocă Legea ebraică, pentru

[43] Expresia aparține lui Maurice de Gandillac: *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, p. 449.

orice mișcare de acest tip, dreptul propriu e mai presus decît al celorlalți, e „absolut", și metodele de a-l impune nu contează. Mișcarea legionară a avut în România o asemenea poziție, cuplînd discursul auto-eroizant cu violența. Dar era de sperat ca tipul acesta de gîndire și de atitudine să se fi perimat. E deprimant să vezi cum el reapare astăzi chiar în spațiul public.

De cîteva săptămîni, zidurile de la Universitate sînt pline de afișe care anunță o conferință organizată de „Legiunea Arhanghelului Mihail" cu titlul: „Mișcarea legionară. 75 de ani de prigoniri și jertfe". Se numără oare printre jertfele acestea și Nicolae Iorga ? Se numără celelalte asasinate ? Se numără evreii terorizați ori uciși ? A rechiziționa statutul de victimă, trecînd peste victimele pe care le-a făcut Mișcarea legionară, a utiliza o instanță celestă ca să dea gir opiniilor tale, puternic agresive față de celălalt – pare de la sine înțeles că lucrul acesta nu se potrivește cu o atitudine religioasă. S-a spus că ceea ce a deosebit legionarismul românesc de fascism și hitlerism au fost idealurile credinței, caracterul spiritual al mișcării. Dar ce spiritualitate deviată, inversată către particularul unui Dumnezeu pe care doar membrii mișcării îl dețin și îl impun !

Afișul pomenit mai ținea să menționeze, în susul paginii, că întîlnirea are loc sub auspiciile Asociației Petre Țuțea; iar în josul ei, că „Mișcarea legionară activează conform Constituției". Arhanghelul Mihail, Constituția și Petre Țuțea ar gira prin urmare atitudinea legionară. Ea ar fi, după organizatorii conferinței, în perfectă legalitate: și civilă, și religioasă. E cam ciudat. Și e păcat: în primul rînd, de Dumnezeu...

Dilema nr. 486, 5-11 iulie 2002

Cufundarea în mare

Astăzi diversitatea religioasă a lumii e prea prezentă în conștiința comună – datorită circulației informațiilor și a oamenilor, datorită studiilor și publicațiilor religioase de tot felul – pentru a putea fi trecută cu vederea. Diversitatea religioasă a lumii e astăzi prea evidentă pentru a nu ne pune problema conviețuirii și a armonizării religioase. Iar dacă nu ne lăsăm absorbită atenția de manifestările fundamentaliste și de instrumentările politice conflictuale ale religiilor, ne putem gîndi cu ușurință la un model de convergență a tradițiilor spirituale. Toate susțin că se întemeiază pe o expresie de sine (o revelație) a Realității divine unice, toate se concep drept mijloace de acces către această realitate. Religiile pot fi, ca atare, concepute – și au fost concepute – ca drumuri ce urcă, pe diverși versanți spirituali și culturali, spre același vîrf. Religiile pot fi concepute – și au fost concepute – ca raze ce emană de la aceeași lumină și conduc spre aceeași lumină, spre același „Soare". Dacă e însoțită de bunăvoință și generozitate, rațiunea e înclinată în mod firesc să accepte un atare model – teoretic – de convergență.

Dar lucrurile devin mai spectaculoase, mai convingătoare atunci cînd ceea ce e doar un model teoretic primește confirmări chiar din interiorul experienței religioase, mai precis contemplative a diverselor tradiții. Experiența mistică se concentrează pe pătrunderea dincolo de forme (inclusiv religioase) pentru a asimți conținutul lor ilimitat. Experiența mistică are ca țel atingerea „vîrfului". Ea vizează percepția intimă a „polului" spre care îndrumă toate căile religioase. De aceea, „peisajele" pe care contemplativii le pot vedea sînt deja învecinate,

dacă nu identice; sînt peisaje din preajma vîrfului. Contemplativii au ajuns, fiecare pe calea propriei tradiții, destul de aproape de țintă pentru a fi, implicit, destul de aproape unii de alții. Iar, în apropierea vîrfului, ceea ce părea specificitate religioasă ireductibilă se atenuează pentru a lăsa să strălucească majestatea Unității – din care toate diferențele derivă, în care toate sînt absorbite. Concordanța experiențelor contemplative din diferite tradiții, a viziunilor, a limbajului chiar, în care aceste viziuni sînt relatate, constituie, după mine, o dovadă puternică a convergenței religioase. O dovadă cu atît mai convingătoare cu cît ea e adusă *din interiorul* religiilor.

Despre un asemenea „peisaj" din preajma țintei transcendente vreau să vorbesc, despre un peisaj simbolic de o uimitoare ecumenicitate contemplativă.

Editura Nemira a publicat în 2000 traducerea uneia dintre cărțile lui Moshe Idel, probabil cel mai strălucit cercetător al misticii ebraice din generația de după Gershom Scholem. Ea se numește *Cabala. Noi perspective*. Printre alte teme, minuțios reanalizate pe temeiul unor materiale în parte inedite, Moshe Idel se ocupă de tema unirii mistice cu divinul, *devekut*. Gershom Scholem înclinase să considere că, în tipul de mistică care e cel al tradiției iudaice, experiența contemplativă, oricît de intensă, nu culminează cu o *unio mystica* deplină, nu conduce la contopirea persoanei cu Principiul. Or, Moshe Idel aduce, pentru reconsiderarea problemei, texte, atît din Cabala propriu-zisă cît și din hasidism, care vorbesc despre unire în termenii unei contopiri acvatice, a unei fuziuni oceanice.[44] Contemplativul, ajuns la ultimele trepte ale experienței sale, este ca o picătură de apă care tinde să reintre în matca ilimitată a mării divine din care s-a ivit.

Iată un text datorat lui Iţhak din Acra, cabalist din sec. XIII-XIV: „El (sufletul) se va uni cu intelectul divin, iar acesta se va uni cu

[44] Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, traducere din limba engleză de Claudia Dumitriu, București, Nemira, 2000. Pentru tema contopirii, expusă în simbolism acvatic, paragrafele „Picătura și oceanul", „Metafora «înghițirii»" din cap. IV: „*Unio mystica* în mistica ebraică".

el... iar el și intelectul divin vor deveni o singură entitate, așa cum cineva ar vărsa o cană de apă în izvorul unui pîrîu, unde totul devine unul." Potrivit unei concepții contemplative „ecumenice", între persoana umană și transcendent ceea ce prevalează pînă la urmă nu este diferența, o diferență fatală, de nedesființat, ci, dimpotrivă continuitatea, posibilitatea ca umanul să fie transformat și „absorbit" în Sinele divin. Dualitatea Creatură – creator este, din perspectivă metafizică, asemenea oricărei dualități, un aspect exterior, relativ. Absolută este, din acest punct de vedere, doar Realitatea ultimă, ce recuperează în omogenitatea sa, în deplinătatea sa ilimitată, toate particulele lumii. Așa sînt spuse lucrurile și în textul lui Iţhak din Acra: și sufletul și divinul sînt „apă"; sînt, s-ar spune, consubstanțiale. Doar că sufletul uman e fragment din inepuizabila, via, nemărginita realitate divină. Cînd contemplativul ajunge la luciditate unitivă, el își dă seama că sufletul său e „picătură" sau „cană de apă" din marea apă în care aspiră să se întoarcă. Își dă seama că este parte din ceea ce nu poate fi, în fond, fracționat, își dă seama că este parte *aparentă, relativă* dintr-un întreg în care tinde să se reintegreze.

Moshe Idel menționează faptul că această metaforă unitivă este foarte veche, că ea apare în *Katha Upanishad* IV, 15: „Așa cum apa pură vărsată în apa pură se identifică ei, tot așa sufletul înțeleptului dotat cu discernămînt se identifică [lui Brahman]". În ambele texte este vorba despre o unire pe calea *cunoașterii*. Ca și în textele altor tradiții, inclusiv creștin răsăriteană, intelectul (*nous*, în limbajul tradiției grecești și a celei creștin răsăritene), organul contemplativ este cel care unifică ființa și prin care ea e aptă de unire cu divinul. Există, în această privință, un spectaculos text al lui Evagrie Ponticul, mistic și filozof contemplativ creștin din secolul IV, eremit în pustia egipteană, un text „oceanic", care sună așa: „Dacă marea perceptibilă simțurilor – una în natura, culoarea și savoarea ei –, atunci cînd fluvii numeroase, cu gusturi deosebite, se amestecă cu ea, nu se schimbă după deosebirile lor, ci le preschimbă ea pe acestea – deplin

și fără vreo dificultate – în natura, culoarea și savoarea ei proprie, cu cît mai mult marea inteligibilă și infinită și imuabilă a lui Dumnezeu Tatăl, atunci cînd intelectele se vor întoarce la El, asemenea torentelor ce se revarsă în mare, nu le va preschimba pe toate și deplin în natura, culoarea și savoarea Lui. De aici înainte nu mai sînt numeroase, ci unu sînt în unicitatea Lui fără sfîrșit ori distincție, drept urmare a unirii și a mixtiunii cu El" (*Scrisoare către Melania*).[45]

Teologul Urs von Balthasar considera că o asemenea concepție e mai degrabă buddhistă decît creștină. E poate mai curînd de spus că, atunci cînd experiența contemplativă răzbate, *prin intermediul specificității religioase a propriei tradiții*, către țintă, ea are în față aceeași unică realitate absolută și e obligată să dea seamă de nivelul *universal* al acestei realități, de statura ei metafizică, de „savoarea" ei una. Jan van Ruusbroec își încheie astfel traseul mistic din *Podoaba nunții spirituale* sau *Întîlnirea interioară cu Christos*: „Aceasta e Tăcerea întunecată, în care toți cei ce iubesc se pierd. Iar noi, de ne-am putea pregăti astfel în virtuți, ne-am despuia, aproape, de materia noastră, și ne-am scurge în Mare, cu ale ei dezlănțuite și înalte valuri."[46]

Din punctul de vedere al existenței noastre actuale, umane, relative, fragmentate, unirea cu absolutul apare ca o topire, ca o pierdere, ca o *anihilare* a individului în marea divină. Unirea presupune, în termeni sufiți, extincția (*fana*) individului și chiar trecerea dincolo de fărîma de determinare pe care o mai conține afirmarea extincției; presupune „extincția extincției" (*fana al-fanai*). Moshe Idel furnizează texte ale Cabalei și texte hasidice în care se

---

[45] *Apud* J. Lemaître, „La contemplation de Dieu chez les Orientaux chrétiens", în *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, 1953, t. 2-2, articol „Contemplation", col. 1839.

[46] Jan van Ruusbroec, *Podoaba nunții spirituale* sau *Întîlnirea interioară cu Cristos*, traducere din olandeza veche de Emil Iorga, București, Humanitas, 1995, p. 175.

vorbește, la fel, despre „afundarea" și „anihilarea" sufletului, „ca o picătură care a căzut în marea cea mare și a ajuns la rădăcina ei." O atare experiență unitivă presupune depășirea tuturor limitărilor, în primul rînd individuale ceea ce, simbolic, este spus prin imagini de moarte, de înecare, de înghițire în ocean. Tot Iṭhak din Acra interpretează pasajul din Exod 33, 18 astfel: „Cînd Moise, maestrul nostru, a spus: «Arată-mi slava ta !», el a dorit moartea, pentru ca sufletul lui să înlăture bariera palatului său [a trupului], care îl separă [pe suflet] de minunata lumină divină pe care era doritor să o contemple".[47] Trupul – „palatul" sau „corabia" trupului – este *emblema* constituției noastre particulare, a „învelișului", a „barierelor" care ne fac să fim indivizi bine determinați, precis configurați. Dar tocmai din acest motiv sîntem și variante parțiale, fragmentare, ale realității ultime, „picături" separate de marea cea mare. Un vertiginos mistic musulman din secolul al X-lea, Hallâj, a cărui ardoare unitivă l-a făcut să treacă de la moartea simbolică la martiriu, spunea într-un poem unde își interpretează experiența: „Da ! mergi și dă de știre prietenilor că am pornit în călătorie spre larg și iată că deja luntrea mea se sparge."[48]

Însă din punctul de vedere al țintei, al necuprinsului divin cu care misticul tinde să se unească, „zdrobirea", „stingerea", „înghițirea" nu reprezintă decît pasul necesar pentru o infinită expansiune a ființei, pentru realizarea ultimă, a tuturor posibilităților ei, pentru recuperarea deplinătății oceanului. În termenii poetului sufit 'Attâr (sec. XII-XIII), picătura care este individul (individul pasionat de divin) suferă de o necontenită „hidropizie": „hidropizia picăturii" care vrea să devină „oceanul nesfîrșit, de-a pururi fără margini... Ajunsă în oceanul fără fund, lucru de mirare, cu cît picătura se adîncește, cu atîta e mai însetată. Fiecărei picături îi este dată o

[47] *Apud* Moshe Idel, *Cabala...*, p. 105.

[48] Husayn Mansûr Hallâj, *Muqatta'a* 56, în *Dîwân*, traduit et présenté par Louis Massignon, Paris, Seuil, 1992, p. 115.

necontenită hidropizie; fiecare vrea să devină oceanul însuși".[49] Dar „stingerea", topirea individului în oceanul divin nu este ultima etapă pe calea contemplativă. Ea precede starea de „permanență iluminată", în care „scufundătorul" participă la deplinătatea realității care l-a înghițit, privește lumea din perspectivă divină, iar realitatea ultimă se exprimă prin el.

Cînd, în ascensiunea lor, contemplativii tuturor tradițiilor se apropie de vîrf, le este dat să privească același peisaj: infinita mare divină în care se împlinesc toate drumurile tradițiilor lor. Or, această mărturie asupra convergenței drumurilor nu este de respins fiindcă este mărturia unor călători care și-au parcurs realmente, fiecare, propria cale.

Iar dacă ascensiunea e, în acest punct, transmutată în cufundare, este pentru că, în ilimitarea divină, verticala e dată, desfășurată și parcursă simultan în ambele ei sensuri, „dincolo de orice dualitate".

România literară nr. 36, 10-16 septembrie 2003

[49] 'Attâr , *Musibatnama (Le Livre de l'Épreuve)*, traducere din limba persană de Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, 1981, p. 328.

Un chip de nerecunoscut

Teodor Baconsky își încheia articolul din numărul precedent cu o afirmație dură, dar pînă la urmă îndreptățită. „Mărturisit" de un terorism care contrafăce martirajul, Allah devine odios. De multe ori în istorie, prea des astăzi, în terenul globalizat al întîlnirii religiilor, Dumnezeu capătă un chip odios. Cuvintele cele mai nobile o iau razna, ajung să desemneze stranii conglomerate în care acceptăm, inconștient, să amestecăm contrariile cele mai acute. Agențiile de știri îl prezintă, de pildă, pe șeicul Ahmed Yassine drept șef „spiritual" al organizației Hamas. A întărit prin credință populația palestiniană exilată din pămîntul ei, a organizat mari opere de caritate la Gaza și, cu întregul lui prestigiu religios, a legitimat (dacă nu a instigat) atacurile ucigașe asupra civililor israelieni, refuzînd orice drept de existență statului Israel. Drept pe care anumiți reprezentanți ai Israelului îl reclamă de la același Dumnezeu unu al celor trei religii abrahamice, drept în numele căruia șeicul a fost ucis de soldați la ieșirea de la rugăciune.

Chipul divin care susține ființele și lumile nu îndură doar pătimirile tuturor năpăstuiților. Îndură și toate schimonosirile prin care îl desfigurează acei credincioși ori „apărători" ai săi, de orice religie, care vor să decidă, în numele lui, soarta, păcatele, mentalitatea, viața și moartea celuilalt. Cînd, în 2000, Biserica catolică a cerut iertare pentru greșelile săvîrșite în cursul istoriei, ea a avut puterea să recunoască tocmai acele fenomene care l-au făcut odios pe Dumnezeul creștin, care i-au întunecat chipul. Susținut în ființa sa de chipul divin, omul e implicit răspunzător pentru imaginea acestui chip în lume. „Căci numele lui Dumnezeu, din pricina voastră,

este hulit între neamuri", spune Sfîntul Pavel, reluînd o lungă linie vechi-testamentară.

Asistăm, de departe, implicați întru cîtva, dar foarte indirect implicați, la aceste conflicte care angajează chipul lui Dumnezeu. Putem încerca să aflăm și să înțelegem mecanismele socio-culturale, istorice, ideologice, politice, religioase, care determină aceste conflicte, putem spera că ele vor sfîrși prin a stîrni, în interiorul comunităților respective, o reacție lucidă și viguroasă, putem visa la dialoguri larg eficace între religii. Dar cum se comportă, în interiorul unei stări de conflict, nemijlocit prezenți într-un mediu dezarticulat de războaie cu componentă religioasă, niște oameni care refuză să ofenseze chipul universal al lui Dumnezeu ?

Libanul anilor '70 e un exemplu de societate explodată de un asemenea război. El masca, sub o strălucită prosperitate de suprafață, blocaje de tot felul, confesionale între altele (intracreștine, dar mai ales tensiuni între creștini și musulmani), ele însele decurgînd din blocaje religioase, spunea A. Scrima, dat fiind că formele și instituțiile religioase tindeau să perpetueze condiția etnică sau chiar tribală a religiei, ignorînd dialogul spiritual autentic."[50] Libanul a cunoscut o primă etapă de război civil între 1975-1976. Inspirator și membru al comunității ortodoxe „Saint-Georges" de la Deir-el-Harf, André Scrima era pe atunci profesor la Universitatea catolică Saint-Joseph din Beirut. Tocmai pentru a reacționa față de crispări și scleroze periculoase, Facultatea de Teologie a Universității se transformase din 1974 în Facultate de Științe Religioase. Pe de o parte, ea adopta astfel o linie actuală de studiu, înclinată mai puțin să expună autoritar o doctrină creștină, „singura adevărată", cît să adîncească, folosind mijloace pluridisciplinare, înțelegerea tradiției creștine. Pe de altă parte, ea încerca să asume astfel, în interiorul domeniului universitar,

[50] Cf. André Scrima, „O «Facultate de Științe Religioase» în spațiul uman și cultural al Libanului și al Orientului apropiat" (1978), în *Teme ecumenice*, București, Humanitas, 2004, pp. 161-189.

diversitatea religioasă, atît de prezentă în Liban. În iulie 1979, părintele iezuit Augustin Dupré la Tour, decanul Facultății, îi scria lui André Scrima: „Aș vrea să vă dați seama cît de mult contez pe dumneavoastră pentru dezvoltarea acestei Facultăți, care este a dumneavoastră în aceeași măsură în care este a mea, de vreme ce am conceput-o împreună".[51]

În acei primi ani de război, ei au gîndit, împreună cu doi profesori musulmani de la Univesitatea americană din Beirut, un proiect și mai specific, și mai îndrăzneț: un departament, devenit apoi Institut de Studii Islamo-Creștine. În 1977-1978, o dată cu instalarea provizorie a păcii, departamentul a propus cursuri duble, asigurate de un profesor creștin și de unul musulman, pe o aceeași temă. Fiecare asista la prelegerea colegului său, oferind împreună perspectivele celor două tradiții asupra subiectului în cauză. Metoda obiectivă de studiu, care prelua diversitatea abordărilor din științele moderne ale religiei, nu se limita totuși la distante studii de islamologie și de gîndire creștină. Ea se îmbina cu angajarea în credință și cu responsabilitatea față de problemele contemporane, care, în Libanul acelor ani, aveau un relief în mod special acut. (A. Scrima, alături de prietenul său, profesorul Yusuf Ibish, au ținut un curs despre „Experiența spirituală și limbajul ei"; părintele Augustin Dupré la Tour și dr. Hisham Nashabeh un altul pe tema: „Mișcări contemporane de înnoire în islam și creștinism".)

Cei patru prieteni încercau astfel să dea, în perimetrul competențelor lor, un răspuns concret și imediat „sîngeroasei incomprehensiuni" care opunea cele două comunități. „Nici una nici cealaltă nu se regăsea în chipul pe care partenerul ei i-l atribuia", spunea părintele Dupré la Tour douăzeci de ani mai tîrziu, cînd rezuma evoluția institutului. În ciuda reizbucnirii conflictului, în ciuda unor atitudini ironice sau disprețuitoare față de proiect, el a

[51] Scrisoarea se află în Arhiva André Scrima de la New Europe College, București.

continuat: la cursuri s-au adăugat grupuri de cercetare și volume publicate în Liban și la Paris, la Éditions du Cerf.

Proiectul acesta nu a cerut numai luciditate spirituală și competență profesională. A cerut evident solidaritate și prietenie între universitarii creștini și musulmani, a cerut fidelitate și un curaj de fiecare zi într-un oraș unde „linia verde" separa cele două comunități intermitent beligerante (cursurile se țineau în zona musulmană din Beirutul de vest). A cerut, iarăși, o muncă nespectaculoasă de uzură. În scrisoarea de care pomeneam, părintele Dupré la Tour îi scria prietenului său: „Ați simțit probabil oboseala care urcă în mine... Ce noutăți v-aș putea da ? E aceeași rutină a treburilor cotidiene, plicticoase, dar nu întotdeauna simple. Să contactez profesori, să îi conving să susțină cursuri ori să le continue, să obțin sprijin și mai ales să fac cunoscută munca noastră pentru a atrage studenți de toate apartenențele... Mîine voi pleca în munte să îmi împlinesc perioada de reculegere. După toți acești ani de război, am atîta nevoie de un lung interval de tăcere și de rugăciune". Ce poate fi mai nespectaculos și mai eficace, mai discret și mai convingător decît acest traseu ? El încrucișează firesc investiția de efort neabătut pentru a obține, pe orizontala unei situații de conflict, întîlnirea în cunoaștere a religiilor, și verticala liniștii orante. Implicare de zi cu zi, banală, dar nu lipsită de pericol, care macină; distanțare care regenerează, întîlnire cu acel chip nefracturat spre a cărui infinită liniște urcă drumurile religiilor. Un exercițiu foarte concret, un exercițiu care „intră în carne" de călătorie spre pol fără a părăsi mărăcinișul de provocări și sarcini imediate. Un exercițiu concret de îmbinare, pentru a relua termenii unui celebru *hadith* (spusă a Profetului), a micului război sfînt cu marele război sfînt.

Dar dacă „marele război sfînt" e mereu același (a te lupta cu tine însuți pentru a te „limpezi" și a obține unitatea interioară docilă față de divin), „micul război sfînt" e astăzi acela care se duce pentru a obține cunoașterea mutuală, sub același pol, a tradițiilor spirituale.

La douăzeci de ani după înființarea Institutului de Studii Islamo-Creștine, părintele Dupré la Tour amintea cuvintele sub care organizatorii își concepuseră proiectul: „Credincioși ai celor două religii, ne recunoaștem pe noi înșine nu drept «sedentari», mulțumiți cu ceea ce posedă, ci drept membri ai rasei nomazilor, trăitori în «cort», itineranți călăuziți de Duhul lui Dumnezeu. Ne recunoaștem de asemenea, în mod spontan, nu drept posedînd adevărul divin, ci posedați de acest adevăr care ne conduce, ne poartă și ne eliberează pe fiecare conform liniei lui proprii, mai profund legați fiecare de credința proprie".

Pentru André Scrima, tema convergenței religiilor era o temă conaturală temperamentului său intelectual și spiritual; făcea parte din angajamentul lui de călător spre Universalul viu. Am reunit pentru un volum de apropiată apariție la Humanitas textele sale legate de întîlnirea religiilor, de modul cum pot fi descoperite, gîndite, valorificate, din perspectivă creștină, drumurile tradițiilor spre aceeași țintă. Cîteva dintre cele mai importante texte se leagă de experiența Libanului, de prietenia și de colaborarea cu părintele Dupré la Tour. Textele acestea nu ignoră deloc chipul de nerecunoscut pe care i-l dă lui Dumnezeu un „monoteism de excluziune". Dimpotrivă, îi analizează cu precizie rațiunile de apariție și de perpetuare în istorie. Dar ele vorbesc mai ales despre un chip al lui Dumnezeu care depășește toate configurațiile în care sîntem tentați să îl fixăm, să îl limităm, să îl impunem. Vorbesc despre „Dumnezeu liber de orice închidere...". Vorbesc despre *„ființa-în-deschis* a celuilalt, locul inalienabil unde Dumnezeu însuși poate să apară".[52]

Dilema veche nr. 12, 2-8 aprilie 2004

[52] „Ierusalim: reflexii asupra unei cetăți «unice și universale» pentru tradițiile monoteiste" (1980), *Teme Ecumenice*, p. 57.

IV. Tîrcoale prin preajma tradițiilor spirituale

Provocarea

Evangheliile răstignirii sfîrșesc, în seara de Joia Mare, cu o ciudată sfidare. Tot ceea ce a fost retrăit prin intonarea solemnă a Textului – înălțarea pe verticala crucii, cuvintele Cuvîntului din înaltul ei, efuziunea de sînge, apă și Duh, dar mai cu seamă orizontul, astfel deschis, al învierii – toate acestea sînt brutal puse la îndoială. Complexa, muzicala orînduire a temelor și a textelor culminează cu o cezură. Cu o bruscă prăbușire de ton. Poate că totul – ne spune pasajul din *Evanghelia după Matei* (27, 63-64) – ar fi de privit doar ca o banală înscenare. „Ne-am adus aminte că amăgitorul acela a spus, fiind încă în viață: După trei zile mă voi scula. Deci poruncește ca mormîntul să fie păzit ca nu cumva, venind ucenicii lui, să-l fure și să spună poporului: S-a sculat din morți". Așa se încheie, în lectură liturgică, traseul vizibil al Logosului.

Iar „regia" aceasta dovedește, într-un prim moment, refuzul facilității, al grabei de a fixa evenimentul în registrul garantat, știut, „firesc", al admirabilului și al grandiosului. Nu o comodă și liniară cheie de interpretare ni se oferă aici, ci – dimpotrivă – un recul, un gol brusc care incită la *descifrare*. Îndrăzneață și liberă în strădania de a urma Adevărului, tradiția orientală ne propune o *hermeneutică* ce preferă să stîrnească, la capătul actului răstignirii, o cezură în

care să apară nedumerirea, uimirea, interogația. Nici dramatismul durerii, nici elanul speranței nu par să aibă, aici, ultimul cuvînt; doar derizoriul. Ceea ce, calmînd tendința de a aborda patimile lui Christos cu pasionalitate, trezește dimpotrivă intelectul printr-un discret avertisment. Înțelegerea are de ales fie *explicația*, asimilarea fără urmări a datului christic, aplatizarea lui în categoriile unei logici orizontale sau chiar subalterne (una moralizatoare de pildă, culturală, identitară, politică chiar) – ceea ce ni se întîmplă curent pînă astăzi. Henry Corbin vorbea în acest sens despre modalitățile de „a face metafizica inofensivă". Ori poate alege îndrăzneala de a se pune pe sine însăși în cauză. De a-și forța limita. De a consimți la salt.

Pentru că, oricît de impresionant s-ar manifesta în evidențele lumii, divinul nu poate fi decît *redus* – dacă înțelegerea întîrzie pe acest nivel, mundan – la derizoriul unei amăgiri. Iar, pentru a evita acest derizoriu, avem de exersat mai întîi o revelare *prin contrast*. „Dumnezeu nu poate fi prezent în creație decît sub formă de absență", spunea Simone Weil. „Această lume ca absolut vidă de Dumnezeu este Dumnezeu însuși".[53] Dumnezeu experimentat ca ireductibilă distanță. E acel *neti, neti* al hinduismului: realitatea ultimă nu e „nici așa, nici așa", nu e captabilă nici în sfera sensibilă, nici în cea conceptuală. Este ceva „de unde cuvintele se întorc înapoi, o dată cu mintea, neatingîndu-și ținta" (*Taittriya Upanishad* 2, 9).[54] Lumea are prețioasa demnitate de a provoca un salt imposibil în măsura în care îi realizăm, cu intensitate, puținătatea, *golul*, *lipsa*, în măsura în care percepem lumea ca *pol minus* al tensiunii unificatoare. Ea poate întrupa nemijlocit, masiv, indubitabil divinul *prin negație*.

Poate că la această experiență dusă pînă la capăt ne invită, într-un fel, cele trei zile dintre răstignire și înviere. Sînt zile de tăcere, de

[53] Simone Weil, *Greutatea și harul*, traducere din franceză de Anca Manolescu, București, Humanitas, 2003, p. 153.

[54] *Apud* Heinrich Zimmer, *Filozofiile Indiei*, traducere din engleză de Sorin Mărculescu, București, Humanitas, 1997, pp. 214-215.

retragere în nevăzut a lui Christos, de completă dispariție. Înțelegerea are acum șansa de a contempla absența lui, „lumea ca absolut vidă de Dumnezeu". O absență care a devenit și mai acut perceptibilă dată fiind manifestarea Lui terestră, ce tocmai s-a încheiat sub bănuiala derizoriului, a amăgirii.

Însă tema *absenței* cunoaște încă o treaptă de intensitate – ultima. Ea se consumă în nevăzutul cel mai de jos al lumii, în regiunile ei *infernale*. Acolo are loc ultima demonstrație a faptului că lumea – ca finitudine, închidere și loc al perisabilului – nu poate conține divinul. Autorii primelor veacuri, ale căror comentarii au fost preluate în imnografia, vie pînă astăzi, a Bisericii ne vorbesc despre infern ca despre o incintă incapabilă să-l rețină, să-l cuprindă pe Christos. Ne vorbesc despre o incintă explodată, pulverizată prin încercarea de a-l înghiți pe Cel ilimitat și viu. „Iată ziua în care sălbatica Moarte s-a cutremurat,... cînd legile constrîngătoare și de neclintit ale Puterilor subpămîntene au fost abolite" intonează Pseudo-Chrysostomul.[55]

În al doisprezecelea *Imn al Paradisului*, Efrem Sirul vorbește cu delectare despre șiretenia divină care prinde în propria lui cursă pe adversar: atras de aparențele unui muritor, infernul lasă să pătrundă în sine un trup purtător de nemurire. În acest moment, „adversarul" e identificat în însăși natura sa și înfrînt tocmai datorită ei. Fiind principiu al *mărginirii*, al închiderii, el nu are, inevitabil, acces decît la *suprafețele* realității, la ceea ce o menține în opresivul contur al aparențelor. Ca atare, în jocul care confruntă „exteriorul" și „interiorul", manifestul și ascunsul, receptaculul și conținutul, el va fi o victimă ușoară. „Zărind armura celui învins (trupul adamic, n.m.)/ Potrivnicul se umple de bucurie/ Fără să-și dea seama că e înșelat./

[55] Pseudo-Chrysostom, Omilie pascală în Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople, *Homélies pascales*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau, Paris, Cerf, 1972, col. Sources Chrétiennes nr. 187, p. 323.

Interiorul (lui Christos n. m.) l-ar fi îngrozit/ Însă exteriorul i-a dat siguranță/ Și, astfel, gata de izbîndă,/ A fost înfrînt fără urmă de împotrivire".[56]

Întruparea, urmată de traseul vertical al crucii și al descinderii în infern, e operația prin care ilimitatul se insinuează în limita noastră unanimă pentru a-i desființa limitările, blocajele, închiderea cea mai severă și ultimă: moartea. Printr-un paradox topologic, de-necuprinsul devine – fără a-și știrbi ilimitarea – omniprezență. E sensul pe care ni-l propune o admirabilă cîntare liturgică din Canonul Învierii, alcătuită de Ioan Damaschinul, construită pe acest vast, vertiginos paradox: „În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tîlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost, Christoase, toate umplîndu-le, Cel ce ești necuprins".[57]

A contempla „lumea ca absolut vidă de Dumnezeu", în Sîmbăta mare, devine, din această perspectivă, a contempla *depășirea* tuturor marginilor ei. Înseamnă a fi orientat de Cel care va traversa toate nivelurile lumii, atrăgîndu-ne, mereu mai adînc, în propria lui ilimitare.

Dilema nr. 272, 17-23 aprilie 1998

[56] Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, traduction du syriaque par René Lavenant s. j.; introduction et notes par François Graffin s. j., Paris, Cerf, 1968, colecția „Sources chrétiennes" nr. 137.

[57] *Penticostar*, București, EIBMBOR, 1999, p. 27. E o cîntare teologală pe care preotul o rostește, de altfel, la fiece liturghie, cînd intră în altar cu darurile: tema învierii și a omniprezenței de-necuprinsului marchează fiecare duminică, acea „fărîmă de Paște" cum o numea André Scrima. Pentru referințe și pentru funcțiunea acestei cîntări îi mulțumesc Mirunei Tătaru-Cazaban.

Un vin dinainte de crearea viei

„Scurgerea anemică a timpului"

O sală de curînd deschisă la Muzeul Țăranului, alcătuită de Irina Nicolau, încearcă să pună în limbaj muzeal calitatea, fețele și felurile timpului: timpul bine ritmat și semnificativ al sărbătorilor tradiționale, încadrînd curgerea vremii între reperele sale certe, un timp „cald", ospitalier, dar înclinat să capete din ce în ce mai mult paloarea ineficace a pitorescului; timpul ambiguu, mereu reconstruit, al istoriei; timpul devorator care macină obiectele și oamenii; timpul cotidian, aproape insesizabil în obișnuitul lui. Ca o replică la toate aceste timpuri, pusă în celălalt taler al balanței, Irina Nicolau a așezat într-un colț obscur al sălii un obiect cu aparență de monolitică vechime: e un soi de uriașă covată, a cărei materie adînc brăzdată pare să reziste cu suverană indiferență la trecerea vremii. Covata are aspectul unui vestigiu nefamiliar, ceva dintr-o corabie scandinavă, dintr-un coșciug-arcă. Șanțul de scurgere din capăt arată însă că e vorba despre un recipient pentru călcarea și strivirea strugurilor. Metafora timpului care uzează, macină, zdrobește primește astfel un echilibrant răspuns. E menționată aici o tehnică prin care operația de *zdrobire* schimbă de semn, fiind convertită din agent al epuizării în remediul ei. „Vinul e simbolul vieții ascunse, al tinereții biruitoare și tainice... Sîngele recreat de către teasc e semnul unei imense victorii asupra scurgerii anemice a timpului...", declară Gilbert Durand.[58]

[58] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, traducere de Marcel Aderca, postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, Univers Enciclopedic, 1998, p. 252.

Lecțiile vinului

Purtînd timpul în alcătuirea noastră creată, nu ne putem sustrage voracității lui, fragmentării, dispersiei, „sfîrtecării" la care ne supune în fiecare clipă. Dar toate marile religii și spiritualități cunosc doctrine și tehnici prin care ființa poate *asimila*, poate metaboliza și depăși coaja temporală în care e conținută; doctrine și tehnici prin care poate stăpunge această coajă pentru a extrage din lăuntrul ei suflul propriu *unit* cu cel divin. Tema ospățului de nemurire, a exaltării eliberatoare, a iubirii mistice unitive, toate aceste teme care pun la lucru simbolismul vinului presupun toate, drept condiție de neocolit, acceptarea unei perpetue zdrobiri a „cojilor" proprii. În limbaj creștin, vinul ca și pîinea sînt parabole insistente, active ale unei întîlniri la care se ajunge printr-un procedeu de sfărâmare a contururilor limitative. „Așa cum din aceste boabe risipite pe dealuri, adunate și zdrobite, se alcătuiește o singură pîine, așa și noi să ne unim unii cu alții și toți cu Christos", spune un text al primului veac creștin.[59] Pîinea și vinul euharistice nu integrează doar – ritual – pe credincios în viața christică. Eucharistia propune o hermeneutică, *un stil de înțelegere* în care „fabricarea" concretă a pîinii și a vinului devin trama, suportul și de asemenea modelul unei transformări de sine în vederea unirii.

Ceea ce e cu atît mai prețios și mai important de observat în cazul vinului pentru că, după o generală linie de interpretare, el reprezintă – în raport cu pîinea – calitatea interioară, esențială, a unei realități, a unei stări, a unei ființe. (În faimoasa scenă, din tradiția hindusă, a „smîntiirii oceanului de lapte", pe care demonii și zeii îl agită în sens contrar pentru a extrage băutura de nemurire, primii – *asura* – ar fi, după unele interpretări, cei ce nu au consumat vinul – *surâ* -, în timp ce zeii, *deva* ar fi acceptat să-l bea). Vinul este față

[59] *Didahia celor 12 Apostoli* IX, apud Preot Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, pp. 338-339.

de pîine, spunea Clement Alexandrinul, ceea ce sînt viața contemplativă și gnoza față de viața activă și de caritate (milostenie). În mod concordant, una dintre marile autorități ale sufismului, Ibn Arabî consideră vinul ca simbol al științei stărilor spirituale, al cunoașterii esențiale, secrete. Procedeele *gematriei* ebraice leagă la rîndul lor vinul (*yain*) de misterul ultim (*sôd*), cele două avînd aceeași valoare numerică, 70. [60]

Or, această cunoaștere esențială, acest raport intim cu misterul necesită o prelucrare de sine analoagă obținerii vinului prin stoarcerea boabelor în teasc. În termeni creștini, am spune că Christos poate fi întîlnit și „asimilat" în vinul euharistic – dar mai ales în vinul cunoașterii unitive – doar dacă omul se oferă el însuși ca un vin, dacă acceptă să-și zdrobească marginile, cojile ego-ului, să-și transgreseze cadrele mentale pentru a elibera și a face disponibilă propria facultate contemplativă, pentru a-și exalta propria savoare intelectuală.

*

O altă structură simbolică – întrucîtva complementară celei menționate – este semnificată, în tradițiile monoteiste, prin vița-de-vie. Percepută ca un echivalent al arborelui cosmic, ea apare drept scheletul constitutiv al lumii (ori al unei comunități spirituale), dîndu-i totodată norma de creștere, ca în *Isaia* (5, 1-7) unde profetul invocă gestul lui Iahve: „Vreau să cînt pentru prietenul meu cîntecul lui de dragoste pentru via lui. Prietenul meu avea o vie pe o coastă mănoasă. El a săpat-o, a curățit-o de pietre și a sădit-o cu viță de bun soi... Și avea nădejde că va face struguri, dar a făcut aguridă". Lumea echivalată cu vița dovedește că ea e concepută, în primul

[60] Pentru aceste date: Jean Chevalier și Alain Gheerbrandt, *Dicționar de simboluri*, traducere colectivă, coordonatori: Micaela Slăvescu și Laurențiu Zoicaș, București, Artemis, 1995, vol. III, art. „vin", pp. 449-452.

rînd, ca o entitate organică, legată organic de autorul ei. În al doilea rînd, că e o entitate dinamică, orientată, în dezvoltare: un domeniu în care *lucrarea* divinului se confruntă cu *libertatea* omului, iar roadele acestei confruntări decid discriminarea ultimă. Judecata lumii devine astfel o *judecată a vieii*: de o parte, imaginea ioanică a lui Christos ca viță, în care se poate dezvolta o umanitate vivifiată de sîngele și de suflul divin („Rămîneți în mine și eu în voi. Precum mlădița nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămîne în viță, tot așa nici voi, dacă nu veți rămînea în mine" – *Ioan*, 15, 4); de cealaltă parte, imaginea apocaliptică (14, 19-20) a unui teribil cules: „Atunci îngerul a aruncat pe pămînt secera lui și a cules via pămîntului și ciorchinii i-a aruncat în teascul cel mare al mîniei lui Dumnezeu. Și teascul a fost călcat afară din cetate".

Vița christică semnifică o *structură de integrare* în care divinul operează ca principiu înglobant, de coeziune, de susținere și, în același timp, ca principiu intern, ca „sînge" ce poate infuza umanului calitatea propriei Lui vieți. În măsura în care omul se lasă asimilat de o asemenea structură, el iese din sfera „judecății" – caracterizată de contrarii, de opoziții ireconciliabile, de decizii separative ce mențin dualitatea – și intră în sfera bucuriei, a intimității, a fuziunii, semnificate prin acel vin (*yain*) pe care știința ebraică a analogiilor numerice îl asociază cu misterul divin (*sôd*). E o stare pe care contemplativi ai fiecărei tradiții monoteiste o presimt, o așteaptă, o doresc, o caută cu fervoare: stare a unui nesfîrșit prezent, stare aflată „dincolo" și „înaintea" existenței ce curge o dată cu timpul. *Zoharul* vorbește despre un vin păstrat din originile lumii pentru ospățul celor aleși. În islam, poeți mistici au celebrat o băutură increată și luminoasa ei beție. Djalâl-od-Dîn R*û*mî: „Înainte ca în lumea aceasta să fie o grădină, o vie și ciorchini, sufletul nostru se îmbătase de vinul nemuritor." Omar Ibn al-Fâridh (1181-1235), în celebrul *Elogiu al vinului*, tradus și interpretat de Émile Dermenghem[61]: „Am băut

[61] Émile Dermenghem, *L'Éloge du vin*, Paris, Véga, 1931.

în amintirea Celui Preaiubit un vin de care ne-am îmbătat înainte de crearea viei".

Mahmud Shâbestari îndeamnă pe adeptul sufi în tratatul său, *Grădina de roze a misterului*: „vinul, torța și frumusețea sînt epifaniile lui Dumnezeu. Soarbe prelung din vinul anihilării. Bea vinul: cupa e fața Prietenului". Ștergerea, golirea de sine transformă omul într-un receptacul și el ajunge în stare să întîlnească astfel fața divină, ea însăși „cupă", receptacul oferit, plin de vinul unificării.

Beția lucidă

E o experiență pe care, în spațiul creștin, a formulat-o Grigore al Nyssei în hermeneutica sa la *Cîntarea Cîntărilor*, poemul vechi-testamentar al senzualității spirituale, al căutării contemplative ardente.

„Mîncați, prietenii mei, și beți și vă îmbătați, iubiții mei. Eu dorm, dar inima mea veghează." (*Cîntarea Cîntărilo*r 5, 1-2).

Maestru al paradoxurilor, al identificării și exploatării lor spectaculoase – din care face o tehnică intelectuală a înaintării pe cale –, Grigore va vorbi, în legătură cu acest verset, despre „beția dumnezeiască și trează" de care e cuprins sufletul ce bea vinul Cuvîntului. Extazul, „răpirea" pricinuite de această beție declanșează o ruptură de nivel, un salt al ființei pe o nouă treaptă, salt ce trebuie, într-un al doilea moment, stabilizat. E necesar ca ființa să se consolideze în noua sa condiție, să „digere", în termenii lui Grigore, diferența de nivel: „de aceea beția e urmată de somn, ca, prin digestie, cei ce s-au ospătat să-și cîștige o nouă vigoare" necesară continuării drumului.[62]

Pe noul nivel atins, beția schimbă de semn, se radicalizează, trece într-un somn asociat de autor morții. Producînd inițial

[62] Pasajele pe care le citez fac parte din: Grigore de Nyssa, „Tîlcuire la Cîntarea Cîntărilor", Omilia a X-a (pp. 246-256) în *Scrieri*, partea I, trad. D. Stăniloae și I. Buga, note D. Stăniloae, indice I. Buga, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., colecția „Părinți și scriitori bisericești" nr. 29, 1982.

expansiunea, elanul ființei, ea își modifică aici acțiunea, duce la „împuținare", la atenuare, ștergere, epuizare. Însă toate acestea se aplică elementului „greu" din ființă, incluzînd tot ceea ce poate bloca ascensiunea ei: trupul și simțurile, desigur, dar și imaginile mentale impregnate de agitația conaturală lumii. „Minunile ce se văd pe cer, cercul soarelui... tot ceea ce nu rămîne pururea, ci se mișcă și se întoarce împreună cu trecerea vremii." „Adormit", „mort" în raport cu toate aceste elemente ale temporalității, intelectul capătă o intensă și adecvată luciditate „pentru cele ce sînt mai presus de cuvînt". „Cînd se veselește numai prin contemplarea Celui ce este, sufletul nu e treaz pentru nimic din cele ce se lucrează prin simțire spre plăcere temporală. Ci, adormind toată mișcarea trupească, primește cu înțelegere curată, prin trezie dumnezeiască, viziunea lui Dumnezeu."

Vinul despre care vorbesc *Cîntarea Cîntărilor*, Grigore al Nyssei ori poeții sufiți e un element dinamic, agent activ și generator al drumului. El nu e numai vinul unificării, ci și cel care ghidează, stimulează, atrage pe călător pe cale, cel ce îi dă energia și vectorul ei.

În ordine socio-religioasă, el va fi asociat cu marginalii, cu non-conformiștii religioși, cu cei ce îndrăznesc să transgreseze limitele: cei aflați în mers, cei *altfel* decît majoritatea sedentară a grupului. Hasidim-ii secolului al XVIII-lea, în mediul occidental evreiesc, ori sufiții în islam ne oferă atare exemple. Pentru ei, vinul și calea – cu riscurile, cu excesele, cu stațiunile lor singulare – sînt de nedespărțit. „Să zugrăvești cu vinuri covorul pentru rugă,/ e-un obicei prin hanuri ce călătorul-l ia./ Pe mare e doar beznă și teamă de furtună,/ ce n-o cunosc la țărmuri întinșii pe sofa", va intona Hafez în primul său gazel.[63]

Vinul ca aliment spiritual, mai precis vinul divin la care se referă acești mistici, e antinomic. Comentariul lui Grigore al Nyssei ne

[63] Hafez, *100 de gazeluri*, traducere din limba persană de Otto Starck, București, Univers, 1977, p. 7.

dovedește că vinul *unificării* posedă capacitatea de a *discrimina*, de a separa ființa de elementele ei „grele", că are virtutea de a le „ucide" pentru a obține luciditatea noetică. Mai amplu vorbind, fiind un vin al unificării ultime, el păstrează în sine, sintetizate și depășite, toate alternativele, toate marile cupluri din care derivă manifestarea. Traduc, pentru a-i sugera gustul, cîteva versuri din somptuosul *Elogiu al vinului* al lui Ibn al-Fâridh:

„Mi se spune: «Descrie-l, tu care te pretinzi cunoscător al calităților sale.» – Da, în adevăr, știu cum să-l descriu.

E limpezime, dar nu a apei; e fluiditate, dar nu a văzduhului; e o lumină fără foc, un spirit fără trup.

Verbul său (cuvîntul interior al lui Dumnezeu, activ la crearea fiecărui lucru, cf. comentariului lui Nabolosi) preexistă din veșnicie, premerge tuturor lucrurilor, formei și chipului lor.

Prin el subzistă toate, dar toate îl voalează cu înțelepciune față de cel nevrednic să-l înțeleagă.

În el, spiritul mi s-a pierdut în așa fel încît vin și spirit s-au amestecat intim....

Înainte ca timpul să fi fost, el era în teasc. Legămîntul părintelui nostru (Adam n. m.) i-a urmat; el e fără de părinte...

Fericiți oameni ai recluziunii ! Cît de mult s-au îmbătat de vinul acesta ! Pe care totuși nu l-au băut, ci au avut doar dorința să-l guste.

Bea neamestecat acest vin; nu-l amesteca decît în sărutul Celui preaiubit...

De te îmbeți cu el, fie și un ceas, timpul îți va fi rob plecat.

Nu a trăit în lumea aceasta cel ce fără beție a trăit. Și nu are minte cel ce nu a murit de beția lui.

Să se plîngă pe sine cel care și-a trecut viața fără să-i guste savoarea."[64]

Dilema nr. 306, 11-17 decembrie 1998

[64] *Apud* Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad, 1978, pp. 103-106.

„Simți cît de lesne se poate respira aici?"

Cartea profesorului Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*[65] ne pune la dispoziție un dosar, admirabil întocmit, al metamorfozelor pe care acest ținut le-a cunoscut în conștiința europeană. Pentru perspectiva mistică și simbolică, el e o „grădină a sensurilor", un peisaj de meditat, de cultivat intelectual, așa cum o fac Efrem Sirul în ale sale *Imnuri despre paradis*, ori cei patru învățați dintr-o parabolă talmudică care pătrund în PaRDeS prin interpretarea celor patru sensuri ale textului sacru. „Cu ochii minții am văzut paradisul", spune primul.

Pentru o gîndire ceva mai dependentă de sensibil, paradisul va păstra, fără îndoială, accepția unei „stări" privilegiate de ființă, dar va fi în primul rînd o zonă bine situată în geografia și istoria terestră. Dar, astfel privită, realitatea lui va suporta uzura vremii: dacă în primele veacuri creștine, paradisul e încă un ținut relativ apropiat de lumea oamenilor, el va deveni încet încet, un tărîm inaccesibil, situat undeva foarte departe în răsărit ori în nord, pentru a se oculta în cele din urmă definitiv și a se transforma într-o mirabilă amintire. Navigatori precum Columb se vor înfiora sperînd că au descoperit urme, derivate ale acestui tărîm, pe cînd arta grădinilor Renașterii va încerca – cu acută melancolie, spune Delumeau – să fabrice replici ale sale.

Ceea ce, de-a lungul acestor metamorfoze și interpretări, rămîne stabil este peisajul paradisiac în sine, geografia lui internă. Iar una

[65] Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, traducere din franceză de Horațiu Pepine, București, Humanitas, 1997.

dintre trăsăturile cele mai tenace și mai insistent numite e *calitatea aerului* care se respiră acolo. În sec. al IV-lea, Pseudo-Vasile spune că locul „se scălda într-un aer nespus de limpede"; Efrem Sirul califică văzduhul paradisului drept „feciorelnic" și „limpede"; Ioan Damsachinul situează Edenul „în Răsărit, în regiunea cea mai înaltă a pămîntului: acolo era aerul cel mai blînd, cel mai delicat și mai pur". Franciscanul Bonaventura utilizează aceiași termeni. Tîrziu, în secolul al XVII-lea, John Swan va vorbi, în *Speculum mundi*, despre un aer „ușor și curat". Iar Isidor din Sevilla, enciclopedistul Evului Mediu, enumeră în *Etimologiile* sale cîteva din paradoxurile minunate ale grădinii: „un loc unde focul nu provoca arsuri, unde apa nu îneca, unde nebunii nu ucideau, unde spinii nu înțepau, unde lipsa aerului nu sufoca".

Un aer limpid, așadar, dar mai ales rafinat, rarefiat pînă la absență, „ușor", exaltant, spre deosebire de aerul dens, apăsător, supus gravitației pe care îl respiră și îl îndură muritorii. A respira aerul paradisiac înseamnă a trăi din atmosfera sferelor cerești, a absorbi ceva din substanța lor inefabilă, din *libertatea* lor. Într-un poem care a modelat imaginarul creștin și care a fost mult timp atribuit lui Lactantiu, *De Ave Phoenice*, locul fericirii e un spațiu îndepărtat, „deschidere largă spre polul etern". Aerul „ușor" al paradisului își datorează calitatea aceastei deschideri, atracției spre zenit pe care o face sensibilă.

„Simți cît de lesne se poate respira aici ?" îl întreabă Socrate pe Phaidros (230b) în locul unde vor primi darul unei tradiții ce vine de la zei (259a-b), loc de unde se va înălța, la rîndul său, discursul filozofului despre „locul supraceresc", *hyperouranios topos*. Văzduhul paradisului, ca și al punctului unde s-au oprit Socrate și prietenul său e un mediu de comunicare a influențelor divine, pe care, respirînd, ființa le poate primi în intimitatea texturii ei, le poate metaboliza. Ea participă astfel la acea „ușurință" a divinului, neîmpovărat de „greutatea lumii", de constrîngerea necesității, despre

care vorbea Eschil: „totul este netrudnic pentru divinitate".[66] Aerul lipsit de greutate al tărîmurilor fericite e reverberația *grației* lui Dumnezeu – abia coagulată, atît cît să îl poată atrage pe om într-un comun respir.

*

În *Corps spirituel et terre céleste*, Henry Corbin reproduce un pasaj din tratatul shaykh-ului shî'it, aproape contemporan cu noi, Khân Kermânî care vorbește despre o istorie „verticală" a lumii, despre „o lume în ascensiune, nu în evoluție". Temă întîlnită și în alte tradiții, ea consideră că degradarea, mersul descendent al umanității sînt redresate prin venirea unui nou „trimis". Prin el, lumea își începe reîntoarcerea progresivă spre Principiu. Umanitatea parcurge drumul înapoi urcînd treaptă cu treaptă prin tărîmuri ori „stări de ființă" cu un văzduh din ce în ce mai limpede, mai transparent. Ele sînt vălurile din ce în ce mai străvezii cu care se învăluie divinul. Dar a parcurge aceste trepte înseamnă, pentru uman, a le asimila. Înseamnă ca trupul lui să fie rafinat treptat, să capete aceeași calitate cu văzduhurile prin care urcă. Să își subțieze sau să își purifice treptat învelișul psiho-fizic, pentru ca ochiul spiritual sau intelectul să poată străbate către țintă. Ființa devine astfel treptat limpezime care reverberează lumina spre care se îndreaptă.

„Adam e pe cale să urce; nu s-a eliberat încă de asperități, de cețuri și întunecimi. Nu a atins încă aerul pur... Însă, o dată ieșiți din tenebre și pătrunși în acest aer pur, oamenii contemplă soarele Feței Prietenului... îi contemplă luminile deplin descoperite, fără văl, fără

[66] *Rugătoarele*, strofa V, în Eschil, *Rugătoarele, Perșii, Șapte contra Tebei, Prometeu înlănțuit*, traducere, prefață și note de Alexandru Miran, București, Univers, 1982, p. 34.

disimulare. Legile nu mai sînt atunci legi; religia nu mai e religie; instituțiile nu mai sînt instituții."[67]

Ceea ce rămîne e libertatea și desfătarea intimității cu divinul. Despre o stare similară a ființei vorbește eschatologia creștină cînd spune că, la sfîrșitul vremilor, trupurile înviate vor avea patru calități: „strălucire, subțirime, ușurime și incoruptibilitate"; vor fi trupuri pneumatice, corporificări ale suflului divin. Acest moment ultim, această stare ultimă sînt menționate liturgic la începutul fiecărui post pascal. Fiecare post pascal e un efort de a face din „aerul pur", din „aerul ușor" materia noului tău corp, de a hrăni acest corp.

Dilema nr. 315, 19-25 februarie 1999

[67] Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*. ed. II: Paris, Éd. Buchet/Chastel, 1979, capitolul „Choix de textes traditionnels", p. 263.

Poeți pe „calea durerii"

Refugiații din Kosovo ori cei rămași acolo, fiecare cu calvarul său particular și cu experiența ororilor pe care le-au îndurat în comun; sîrbii aflați zi de zi sub primejdia bombardamentelor, lipsiți de condițiile elementare ale unei vieți normale; atrocitățile ce presimțim că vor fi descoperite în Kosovo odată conflictul încheiat și anchetele posibile: iată o suferință masivă, extremă, care sfidează explicația și acomodarea. Sîntem toți, mai de aproape ori mai de departe, confruntați cu ea. Cum îi faci față, cum faci loc în propria viață unei suferințe la care asiști, fără a putea participa la ea decît prin compasiune ? Există, evident, pentru omul laic, posibilitatea gestului umanitar ori pur și simplu fratern. Există posibilitatea mărturiei – așa cum o fac jurnaliștii aflați în teren ori cei care întreprind lungi cercetări asupra tragediei: dovadă remarcabilul documentar realizat pentru BBC (accesibil nouă datorită postului PRO TV), „Iugoslavia, drama unei națiuni" ori cel difuzat pe canalul ARTE, „Mărturiile refugiaților", pentru care trei cineaști au filmat timp de zece zile, la sfîrșitul lunii aprilie, în taberele de refugiați din Germania și Franța. Există, pentru oamenii politici, posibilitatea negocierilor și a gestiunii recuperatoare post-conflict. Există, pentru omul religios, posibilitatea rugăciunii și a asistenței spirituale.

Dar toate aceste posibilități nu epuizează nicidecum suferința. Dimpotrivă, ele îi percep nemijlocit *prezența*: pe care o consemnează, cu care lucrează, pe care încearcă să o atenueze ori s-o facă greu repetabilă în viitor. Conștiința suferinței, însă, „scandalul", „misterul" ei nu ne apar astfel decît mai acute și mai dense. Rămîne mereu

întrebarea, reactualizată: ce sens (nu ce justificare !) are suferința ? Cum poate fi ea „rezolvată" prin parcurgerea acestui sens ? Iată întrebări pe care și le pune cu intensitate, cu uimire, cu urgență orice tradiție.

Amanți ai nenorocirii

„Extraordinara măreție a creștinismului vine din faptul că el nu caută un remediu supranatural pentru suferință, ci o utilizare supranaturală a suferinței", spunea Simone Weil în *La pesanteur et la grâce* – ea, care a fost numită „amantă a nenorocirii".[68] „Amantă a nenorocirii" nu numai din cauza solidarității pătimașe cu toți cei „umiliți și obidiți", a căror experiență a vrut s-o îndure, fie ei lucrători interbelici în uzinele Renault, „automatizați" de o muncă prea dură, ori combatanți în războiul din Spania și negri din Haarlem; ci mai ales pentru pasiunea cu care a resimțit expresivitatea suferinței și aptitudinile ei transformatoare, cu care a căutat și a propus rosturi metafizice ale suferinței.

Mai mult decît o *explicație* metafizică a suferinței (și a răului care o generează), ceea ce intră în problematica autentică, creatoare a unei religii, e strădania de a face din suferință un *mijloc eficace*, un vector care poate proiecta ființa spre zenit. A obține acea calitate a suferinței care, la fel cu o anumită calitate a bucuriei, poate sfîșia finitudinea proprie straturilor superficiale ale ființei (fizice și psihice), producînd o breșă spre ilimitat. Nikolai Berdiaev, un alt gînditor pentru care filozofia înseamnă valorificare personală a contradicției, a „conflictului", a „tragicului" vede în rău, nenorocire și suferință semnul salutar al insuficienței „astei lumi", al finitudinii ei. Nu aceasta e lumea finală, lumea lui Dumnezeu, lumea libertății ! Fără

[68] Simone Weil, *Greutatea și harul*, traducere de Anca Manolescu, București, Humanitas, 2003, p. 123.

percepția acută a răului, fără suferință, ne-am instala mulțumiți în finitudinea lumii de aici. Suferința demască provizoratul, caracterul de simplă „etapă" al lumii în care trăim și face perceptibil, *prin contrast*, transcendentul. Dar această semnificație dată suferinței părea totuși o aserțiune teoretică, încă slabă din punctul de vedere al pragmatismului spiritual. E adevărat că „tot ce sîntem aici, un zeu dincolo întregi prin armonii și pace" (Hölderlin). Dar, în acest caz, suferința rămîne doar un *semnal* pentru faptul că finalitatea noastră se află „dincolo", iar nu un catalizator operant. În acest caz, am rămîne prizonierii unui „sens amînat" al suferinței. Pentru Berdiaev, percepția răului și a suferinței, a „străinătății" acestei lumi nu e decît polul „pasiv" al tensiunii existențiale, cel care determină refuzul, desprinderea. Transcenderea efectivă se produce, pentru el, în actul creator, în răspunsul creator pe care omul îl dă divinului.

Simone Weil percepe însă o utilitate mai vie, mai nemijlocit activă a nenorocirii. E posibilitatea ființei de a-și atinge efectiv limita, de a-și parcurge și *consuma* finitudinea, înaintînd pînă în punctul de întîlnire cu Celălalt. „Caracterul ireductibil al suferinței, ce face să nu poți să nu ai oroare de ea în momentul cînd o înduri, are ca destinație să oprească voința, așa cum absurditatea oprește inteligența, așa cum absența oprește iubirea, pentru ca, ajuns la capătul facultăților umane, omul să întindă brațele, să se oprească, să privească și să aștepte".[69] Dacă izbutește să recunoască această foarte pretențioasă și dificilă, aproape cu neputință de realizat, destinație a suferinței, omul își lasă în urmă limitările, slăbiciunile, erorile, vina. Devine el însuși limită, prag între finit și ilimitat. Limitările, slăbiciunile, erorile, vina i-au fost, toate, suspendate, șterse, *epuizate* și el a devenit pură așteptare, pură receptivitate.

Așa cum o propune Simone Weil, această funcție a suferinței pare să intre în categoria intuiției și să determine o fulgurantă eliberare

[69] *Op. cit.*, p. 157.

de sub povara eu-lui. În experiența comună a suferinței, intuiția aceasta poate (sau nu) să se actualizeze timp de o foarte scurtă clipă. Dar în genere omul tinde să revină în teritoriul, desfigurat de nenorocire, al posibilităților sale curente – pe care încearcă să le restaureze, să le recompună, să le vindece. Există însă un erou, un erou al suferinței care atinge pragul pentru a se stabili acolo într-o determinată, ofensivă, de neclintit așteptare. E vorba, evident, despre Iov.

Fără happy end

Traducerea ecumenică a Bibliei menționează, în prezentarea Cărții lui Iov, cîteva ipoteze plauzibile asupra alcătuirii ei.[70] Textul ar fi fost compus de către un poet din a doua generație a exilului în Babilon (către 575 î. Chr.) pentru a dezbate situarea față de divin a unei ființe (și a unei comunități) ce își pierduseră toate reperele sensibile ale credinței și identității lor. Autorul este și el un „amant al nenorocirii", dispus să îi investigheze creator utilitatea și posibilitățile metafizice. Asemenea profeților, el redeschide dialogul între Dumnezeu și un om despuiat, eliberat prin suferință de toate trăsăturile sale secunde, de toate categoriile prin care aparținea „acestei lumi". Însă meditația lui dramatizată nu conținea, se pare, nici prologul, nici epilogul între care ne-am obișnuit să situăm istoria lui Iov, cu ajutorul cărora ne-am obișnuit s-o abordăm.

Finalul în proză (42, 7-17) – relatînd judecata lui Dumnezeu, care declară discursul lui Iov mai adecvat decît al prietenilor săi, apoi restaurarea eroului în bunăstare și în cinstea comunității –, precum și punerea la cale a încercării, în cer (1, 1-2, 13) ar fi ținut de o temă tradițională foarte veche. Păstrată sub forma unei povești folclorice asupra dreptului Iov și a răbdării sale neasemănate, ea cunoștea o mare circulație orală în Orientul Apropiat încă de la sfîrșitul celui de

[70] *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance biblique universelle – Le Cerf, 1988, pp. 950-954.

al II-lea mileniu î. Chr. „Epilogul neversificat pare să contrazică", spun editorii Bibliei ecumenice, „teologia poetului pentru că afirmă dogma populară a răsplatei individuale. E cert că a supraviețuit pentru că aparținea unei povești clasice, moștenire a înțelepciunii seculare a Orientului. În plus, e verosimil ca ea să se fi potrivit în mod admirabil cu ideile cărturarilor moraliști ai iudaismului din epoca persană, cei care au asigurat transmiterea către posteritate a poemului". În problematica lui strictă, poemul lui Iov nu cunoaște așadar „încadrarea", montura în care ne-a fost comunicat. El relatează o aventură singulară și extremă, în care riscurile nu sînt atenuate de nici o garanție și de nici o compensație. În problematica strictă a poemului, Iov este un om care a atins pragul și nu se mai întoarce îndărăt, între certitudinile, meritele, limitările securizante care l-au definit și l-au susținut pînă în momentul abruptei sale nenorociri. El e pus în situația de a valorifica singura posesiune ce i-a mai rămas: nenorocirea însăși. Și refuză cu încăpățînare să-i coboare prețul, să o trateze după strategiile comune, să accepte „justificările", explicațiile pe care i le propun prietenii săi, justificări ce l-ar reîntoarce pe Iov împreună cu suferința sa în teritoriul funcționării obișnuite a ființei, între reperele unanim acceptate de oameni și de grupurile sociale.

Pentru el, nenorocirea „a oprit", a suspendat, a exasperat mai degrabă *înțelegerea* decît voința, dacă e să revenim la termenii Simonei Weil. Așa cum a fost el alcătuit, în mijlocul exilului, poemul pune în scenă o nemaipomenită aventură intelectuală, o aventură a cunoașterii. „Ajuns la capătul facultăților umane", Iov nu se mulțumește „să întindă brațele, să se oprească, să privească și să aștepte". Din așteptarea sa, el lansează către cer, după cum prea bine o știm, un neîntrerupt potop de revendicări, de cereri de explicitare, dar mai ales de cereri de „revelare" a divinului. Și, aproape de-a lungul întregului poem, i se răspunde prin tăcere. Timp de treizeci și trei de capitole biblice, vacarmul, de o amețitoare poezie, al lamentațiilor și provocărilor lui Iov are drept partener

„liniștea" interlocutorului său. Tăcerea aceasta devine din ce în ce mai densă, mai concretă, mai perceptibilă, mai incontestabil prezentă grație efortului de interogație al eroului. Grație lui, ea devine la un moment dat asurzitoare. Tăcerea aceasta devine pînă la urmă, în economia poemului, prezența centrală: masivă, amenințătoare în măreția sa, un *mysterium tremendum*. S-ar zice că perfecta inocență a lui Iov – care ne determină să-l privim ca pe un personaj atipic, ce nu prea are de-a face cu condiția noastră umană obișnuită – e doar *pretextul* acestui asimetric dialog. Iov a ajuns pe prag și se menține, poate, acolo datorită inocenței sale. Dar nu nevinovăția lui e subiectul poemului, nucleul de dezbatere.

Ceea ce narează poemul este întîlnirea unui om aflat la limita propriei ființe cu transcendentul cel mai acut, cu ceea ce creștinismul va numi aspectul apofatic al divinului: aspect care nu se lasă cunoscut decît prin confruntare cu densitatea misterului non-calificabil, rebel la denominații și categorii afirmative. Uimitoarea performanță a poemului lui Iov e că izbutește să facă audibilă, pregnant audibilă, tocmai tăcerea radicală ce constituie miezul ultim al divinității, tocmai ceea ce în ființa ei e indescriptibil. Și, de aceea, poemul lui Iov ar putea fi considerat o punere în scenă, o *dramă* a „cunoașterii apofatice". Dacă eroul refuză să scoboare calitatea și utilizarea suferinței sale, partenerul său îi confirmă și îi onorează opțiunea: îi răspunde de la nivelul cel mai misterios, mai ascuns, mai *propriu* transcendenței Lui.

Cînd, la capătul chemărilor lui Iov, tăcerea lui Dumnezeu a ajuns să se întrupeze asurzitor în urechile noastre, ea izbucnește într-o teribilă deflagrație: „din sînul vijeliei", ca și cuvîntul lui Iahve pe Sinai.

Gershom Scholem, o autoritate în cercetarea curentelor mistice ebraice, observa, în *Cabala și simbolica ei*, că – după anumite interpretări talmudice, maimonidiene și hasidice – cuvîntul „furtunos" auzit pe Sinai reprezintă un continuum, „un mediu neîntrerupt al glasului divin". El este un cuvînt „infinit de plin de sens în sine însuși, dar lipsit de semnificație specifică", nu conține

un mesaj univoc inteligibil.[71] Ceea ce aude Iov în finalul aventurii sale e, s-ar putea spune, de același tip: e varianta externalizată a unei „tăceri" infinit plină de sensuri. Printre care se află, desigur, și sensul – realizat – al suferinței sale.

*

Pentru poeții și contemplativii mai tuturor tradițiilor, durerea e un tovarăș familiar. E, mai mult, un catalizator al căutării lor, e dorința însăși după Cel căutat. Amintesc aici, drept ilustrare, un pasaj din *Cartea încercării* a lui Farîd od-Dîn 'Attâr (sec. XI-XII), unul dintre cei mai admirabili poeți și mistici ai sufismului persan, care, la sfîrșitul unei alte celebre lucrări, *Limbajul păsărilor*, s-a numit pe sine poet pe „calea durerii". De-a lungul a patruzeci de capitole, în care se servește de legende populare, savuroase de umor, de istorii sufite și de narațiuni mistice, el relatează în *Cartea încercării* călătoria sufletului pelerin către Unitatea divină. Căutîndu-și drumul, 'Attâr pune întrebări tuturor instanțelor lumii create, de la nori, vînturi ori animale, pînă la profeți, înțelepți și îngeri ori la componentele organismului cosmic și uman. Iată unul dintre răspunsurile primite. „Un om desăvîrșit spunea: «Pe calea lui Dumnezeu găsești la nesfîrșit dureri atrăgătoare. Vai, de spaima încercării, te tragi dincoace de zid. Dacă în cupă vrei să culegi vinul milei Sale, străbate valea întreagă a urgiei Lui. Afară de încercare și de suferință alt remediu nu e. Dar, dacă din bunătate îți aruncă o privire, cu fiece suflare primești o nouă viață»".[72]

Dilema nr. 330, 4 – 10 iunie 1999

[71] Gershom Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, traducere din germană de Jean Boesse, Paris, Payot, 1980, pp. 39-41.

[72] Farîdoddîn 'Attâr, *Le livre de l'épreuve*, traducere din persană de Isabelle de Gastines, introducere de Annemarie Schimmel, Paris, Fayard, 1981, p. 47.

A ierta

Printre nenumăratele poeme ori tratate despre călătoria sufletului prin ierarhia tărîmurilor spirituale se numără și *Alchimia fericirii desăvîrșite* aparținînd marelui sufi Ibn 'Arabî (sec. XII-XIII). Una dintre sfere este, în traseul descris de Ibn 'Arabî, cea a vieții, care îl are drept regent și figură emblematică pe Iisus. În islamul mistic, Iisus e personajul ce întrupează familiaritatea (excepțională pentru musulmani) cu divinul, prietenia, intimitatea, aderența plină de iubire și libertate, în care „legea" e depășită printr-o reciprocă și pasionată dăruire de sine a celui ce contemplă și a Celui contemplat. Pentru a sugera calitatea acestei sfere, autorul recurge la o anecdotă ce îi reunește pe Iisus și pe Ioan Botezătorul, precursorul. Cel din urmă, se spune, plînge necontenit pentru că e îngrozit de mulțimea și rafinamentul curselor pe care demonii le întind oamenilor. Iisus rîde fără încetare, desfătîndu-se de „șiretenia divină", de inventivitatea cu care Dumnezeu dejoacă aceste capacane, de abilitatea cu care, mai mult, le preface în lecții și prilejuri de rectificare, de eliberare.

Cei doi, cu durerea și bucuria lor nestăpînită, care se consumă în „sfera vieții", nu pun ei oare în scenă dialectica oricărei vieți deschise spre divin, deja inclusă în dialogul cu El ? Pentru omul credincios, redresarea, „îndreptarea", orientarea pe verticală cuprind în mod obligatoriu ambele atitudini: conștiința dureroasă a eșecului; uimirea, plină de desfătare, față de inteligența și generozitatea cu care Dumnezeu îi acordă o nouă șansă pe drumul spiritual. Nu poți fi sensibil la această divină pricepere fără a fi măsurat, pînă la capăt, pericolul din care ea te salvează. Iar, de fiecare dată și dincolo de

problema personală – a propriei căderi și recuperări – rămîne spectacolul mirabil al unei științe iubitoare.

În fond, în inima celor trei tradiții monoteiste stă aceeași problematică: a da omului o nouă șansă, șansa reîntoarcerii dintr-o gravă, ucigătoare îndepărtare. Toate trei lucrează cu o condiție umană carentă, „rătăcită", deturnată de la destinul ei prim. Toate trei au drept materie valorificarea eșecului paradisiac. Căci, pentru toate trei, eroarea aceasta din zorii umanității este, pînă la urmă, o *felix culpa*. Lumea nu s-ar fi putut întinde, în amploarea și diversitatea ei, fără căderea inițială. Nu ar fi existat anotimpuri, nici curcubeul făgăduințelor date lui Noe, nici varietatea limbilor. Libertatea omului nu ar fi avut unde să se desfășoare, să se încerce, să se maturizeze pentru a deveni partenerul, cu adevărat exersat, al libertății divine. Fiul risipitor nu ar fi avut cum merge destul de departe pentru a hotărî să se întoarcă. În religiile monoteiste, eroarea primă creează, s-ar zice, tensiunea necesară pentru ca saltul recuperator să conducă nu „în preajma" lui Dumnezeu (în Paradis), ci chiar în intimitatea Lui.

Vechiul Testament e o suită de crize: ciocniri între greșelile, uitarea poporului ales și iritarea unui Dumnezeu care pedepsește pentru a trezi și sfîrșește prin a făgădui reîntîlnirea, rostită în termeni filiali ori chiar erotici (ca în *Cîntarea Cîntărilor* ori la profetul Osia). În creștinism, a doua șansă e, evident, descinderea Logosului în lume pentru a prelua destinul uman cu eșecul lui esențial cu tot. În centrul, spațial și temporal, al universului, Christos va urca apoi, de-a lungul axului crucii, împreună cu acest destin recuperat și îl va restitui intimității divine. Făcînd un admirabil exercițiu de interpretare, Roman Melodul, imnograful bizantin din secolul al VI-lea, spune într-unul din *Imnele* sale: „Atunci s-a suit pe cruce ca o lumină în sfeșnic și l-a zărit de acolo pe Adam, cel întîi făcut, în moarte întunecată zăcînd". Crucea e postul înalt de observație de unde Christos poate lumina, măsura întreaga scufundare a lumii și își poate identifica, în adîncul ei, ținta. Crucea e locul geometric ce rezumă

întregul rost al lumii. E axul unde se manifestă tensiunea între eșec și recuperare, unde se petrece transmutarea căderii în ascensiune.

Dincolo de aceste date doctrinare, ori mai precis în prelungirea lor, cum administrează Biserica a doua (și mereu reînnoita) șansă spirituală ? Într-un volum dedicat temei (în Occidentul catolic al secolelor XIII-XVIII) – istoricul Jean Delumeau insistă asupra efortului instituției ecleziale de a doza cît mai eficace severitatea și îngăduința.[73] O enormă literatură normativă a confesiunii, o varietate de curente ce merg de la rigorism la laxism încearcă să obțină un teren uman cît de cît disponibil pentru a putea primi absolvirea. Iertarea – ea este ținta, succesul tuturor eforturilor, ministerul însuși al Bisericii.

Cum își trăiește, la rîndul său, persoana această a doua (și mereu reînnoită) șansă spirituală ? În genere, ea ar trebui să-și trăiască fiecare act, fiecare gest, fiecare gînd drept o ocazie de redresare, în același timp unică și niciodată epuizată; cu tot efortul și luciditatea de care e în stare, dar și cu speranța că această șansă se va perpetua, va găsi noi variante de a i se oferi. Rîsul lui Iisus ar trebui să covîrșească, pentru fiecare și în fiece clipă, tînguirea lui Ioan. Iar, pe lîngă buna receptare a șansei ce nu încetează să i se ofere, persoana poate avea și o atitudine *activă* în raport cu absolvirea. Există în „Tatăl nostru", rugăciune pe care Iisus însuși a lăsat-o ucenicilor, o lecție esențială în această privință. „Iartă-ne nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri". Dumnezeu nu vrea să facă din om un simplu *receptor* al milei Sale, ci să-l învestească, încă de aici, cu o demnitate similară celei divine. Primești o nouă șansă în măsura în care ești, tu însuți, în stare s-o dăruiești. Stîrnești generozitatea Lui, în măsura în care poți obține propria generozitate. Dumnezeu se mișcă în funcție de propria ta mișcare – pe care o covîrșește însă cu „abilitatea" lui recuperatoare.

---

[73] Jean Delumeau, *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*, traducere de Ingrid Ilinca, Iași, Polirom, 1998.

Jean Delumeau citează, în finalul studiului său, un exemplu spectaculos de iertare. În anii '80, la Créteil, în fața unui tribunal și a unei asistențe încremenite, un cuplu declară, referindu-se la Evanghelie, că îl înfiază pe asasinul fiicei lor. Uimire în fața unei decizii personale excepționale ? Fără îndoială ! Dar și uimire în fața unui act pe care societatea modernă nu mai e în stare să-l producă. Civilizația laică și mecanismele ei nu cunosc iertarea și nici nu găzduiesc vreo instanță care s-o propună întregii comunități. Pot produce o justiție, mai mult ori mai puțin performantă, pot să-și propună recuperarea, reinserția socială, dar nu pot oferi *absolvirea*. Termenul transcendent de care ea depinde a fost evacuat din funcționarea globală a societății. Tehnicile moderne de îngrijire psihică au același handicap. J. Hillman, psihiatru american, observa, într-o conferință la cercul Eranos – *Gîndirea inimii* – că psihanaliza determină o pseudo-confesiune, o confesiune vicioasă. Ea stîrnește dispoziția religioasă a mărturisirii, dar nu are cui să transfere rezultatul obținut. Individul este a doua oară împovărat cu propriile carențe.

Dar faptul că iertarea (iertarea spirituală) nu mai e, în vremea noastră, o posibilitate asigurată unanim și instituțional, ci se păstrează doar în interiorul Bisericilor și al inimilor, faptul acesta ne poate face să redescoperim ceva esențial: că iertarea, cea mai modestă, de care sîntem în stare e un act care depășește granițele lumii. Că între cel ce iartă și cel iertat apare un raport de libertate, de eliberare. Că fiecare poate da astfel celuilalt o nouă șansă.

Dilema nr. 365, 11-17 februarie 2000

O aptitudine aristocratică

Există, în creștinism, și în orice alt spațiu spiritual, un soi de paradox al calităților și al valorilor. Pe de o parte, oamenii au – toți – o cale deschisă spre divin, au toți șansa de a-l chema, de a-i vorbi, de a-i spune: Tu. Indiferent de înzestrările, achizițiile și condiția lor, ei sînt – toți – partenerii Lui, egali în posibilitatea de a-l atinge. Indiferent de înzestrările, achizițiile și condiția lui, fiecare om are o aceeași neprețuită valoare pentru interlocutorul său ultim. Pe de altă parte, lumea în care se mișcă omul tradițional este o lume eminamente ierarhică, o lume a treptelor, a scărilor, a nivelurilor stratificate de ființă. Fără aceste lanțuri calitative verticale, fără aceste suite de teritorii simbolice, populate de instanțe mediatoare – terestre ori celeste –, nimeni nu ar putea urca spre țintă. Lumea ar deveni o democratică închisoare, un labirint fără fir și fără ieșire. Egal dotat în ceea ce privește șansele sale „transcendente", omul și le poate fructifica sau compromite după cum se orientează și se mișcă în cadrul acestei ierarhii, după cum alege să o actualizeze.

Un text sanscrit, un „Tratat despre știința conducerii" datorat lui Kautilya declară: „muștele caută o rană, albinele flori, oamenii buni calități, cei de pe treapta cea mai de jos defecte". Să fie oare vorba, aici, despre un determinism ce distribuie fiecărei ființe un rol de neocolit, de nedepășit ? Poate fi și așa, pentru că, în societatea hindusă, prestigiul funcțiunilor, al castelor, al calificărilor ereditare, al „legii proprii" (*sva-dharma*) este imens. Dar în acest caz am aminti istoria citată de Heinrich Zimmer în *Filozofiile Indiei* despre bătrîna curtezană din Pâtaliputra care a stîrnit admirația regelui Ashoka cel drept. Pentru că își împlinea în mod desăvîrșit funcțiunea, tratînd cu

absolută egalitate pe toți clienții ei, curtezana Bindumatî a putut săvîrși „un act de adevăr" prin care a întors puternicul Gange, făcîndu-l să curgă înapoi spre izvoare. A putut săvîrși acest act fiindcă, de pe poziția cea mai umilă a ierarhiei, se comporta la fel cu cel aflat dincolo de ea.[74]

Sentința referîtoare la muște, albine, oameni superiori și oameni inferiori permite însă și o altă lectură: ea definește tocmai dubla orientare în ierarhia ființei. Omul inferior nu e atît omul *plasat* în josul ierarhiei, cît cel ce are *tendința* de a spori balastul, inconsistența, carențele lumii. Nu *situarea* contează aici, cît *intenția*, vectorul pe care se mișcă omul în cauză. „Omul bun" ar fi cel care caută și depistează valoarea, care are capacitatea intelectuală de a o descoperi și recunoaște, care are, pe deasupra, generozitatea de a o revera. În acest sens, e nobil, e aristocrat nu numai posesorul de calități excepționale, ci și cel care le urmărește, mereu disponibil, atent, prompt, competent în identificarea lor. Dacă ținem seama de asta, *admirația* ar fi una din virtuțile de căpătîi ale omului superior. E superior cel care își îndreaptă privirea și căutarea mai sus de el însuși; e superior cel care dă respectul și, mai ales, recunoștința sa *avizată* modelelor, calităților întrupate în persoane.

Un teolog rus contemporan, Alexandre Schmemann – profesor la Institutul Teologic Ortodox Saint-Serge din Paris, iar apoi rector al Institutului Sf. Vladimir din Crestwood (S.U.A) – spunea un lucru întru cîtva analog cu referință la contextul liturgic. Întreaga liturghie este un act de cunoaștere și de recunoștință participativă la darul divin. E, spunea el în termeni tehnici, o „taină a mulțumirii". „Cel care îl cunoaște pe Dumnezeu acela îi mulțumește, iar cel care mulțumește este liber." Mulțumirea e atitudinea prin care omul poate onora simultan egalitatea și ierarhia. E atitudinea prin care egalitatea și ierarhia pot coexista fără a-și știrbi, nici una, exigențele.

[74] Heinrich Zimmer, *Filozofiile Indiei*, traducere din engleză de Sorin Mărculescu, București, Humanitas, 1997, pp. 115-116.

„Mulțumind", spune Schmemann, „omul este liber și eliberat, iar, așa fiind, el *poate privi de la egal la egal pe cei care nu sînt egali*: pe om și pe Dumnezeu".[75] În mod surprinzător, mulțumirea, reverența nu-l instalează pe cel care le face într-o poziție de inferioritate, ci într-o comunicare egal posibilă cu ocupanții tuturor treptelor de ființă. Capacitatea de a mulțumi și de a admira te aduce într-un fel de consonanță cu obiectul admirației tale, te așază într-o relație de egalitate cu cel ce îți este superior sau infinit superior pentru că, prin mulțumire și admirație, îți dovedești propria calitate, adecvarea interioară cu modelul. Iar această capacitate aparține „omului bun", omului nobil.

E util, cred, să luăm în seamă tema aceasta. În societatea de azi, unde modelele sînt rare, admirația, reverența sînt parcă și mai rare. O aspirație democratică – de multe ori prea mecanică – ne face să clamăm egalitatea tuturor în fața legilor, a regulilor, a regulamentelor, a criteriilor de tot felul prin care încercăm să ne orînduim viața comunitară. Ceea ce e perfect legitim, de înțeles și de dorit. Dar egalitatea aceasta democratică riscă să devină una lipsită de repere vii, de substanță și de calitate dacă refuză singularitatea, admirația pentru excepție. Nu e vorba să acorzi privilegii excepției, ci – recunoscînd-o și tratînd-o ca excepție – să-ți acorzi șansa egalității cu ea.

Dilema nr. 387, 14-20 iulie 2000

[75] Alexandre Schmemann, *Eucharistia taină a Împărăției*, traducere de preot Boris Răduleanu, București, Anastasia, 1993, p. 184.

Răul valorificat – un model

Într-un text apărut acum cîteva luni în pagina „...Din polul plus", *Păltiniș – voluptatea discretă a convivialității*, Andrei Pleșu vorbea despre șansele pe care le oferă orice mediu și orice situație, oricît ar fi de dure sau de rele.[76] „Trebuie să avem mereu în vedere faptul că orice lume, orice tip de lume, inclusiv universul concentraționar, lumea pușcăriilor să zicem, este – potențial în orice caz, dar uneori chiar în act – *o lume întreagă*, o lume rotundă, care are în ea *toate* componentele unei lumi depline. Sigur că dozajele sînt altele, rețetele sînt altele, dar inventarul de elemente, inventarul «chimic» al «lumescului» e prezent în orice tip de univers. Ei bine, lumea românească din vremea comunismului, despre care vorbim astăzi cu atîta severitate – și pe bună dreptate – era totuși o lume întreagă, în care era posibilă și bucuria, era posibilă și iubirea, era posibilă și cultura." A utiliza din plin aceste posibilități, a le utiliza în ciuda încruntării vremilor, luînd această încruntare ca fundal și provocare, ține de o reușită construire de sine; e un pariu cu propriul destin. În *Jurnalul de la Tescani* apare o temă întru cîtva analoagă, mai vastă, tratată deja în *Minima Moralia*: e tema calificării unor posibilități de existență, a unor „virtuți" în sine neutre care își primesc semnul abia printr-o valorificare personală. „Totul poate deveni zid, dacă funcționează ca blocaj: șansa cea bună, reușitele, fericirea însăși. Binele și răul sînt, nediferențiat, ziduri latente. Trebuie să le șlefuiești pînă la reflex și transparență".[77]

[76] I-am solicitat acest text pentru numărul V, 2000 al revistei *Martor* a Muzeului Țăranului Român, cu tema „Bucharest in communist times: resistance, normality, survival": „Păltiniș: the Quiet Delight of Conviviality", pp. 32-44.

[77] Andrei Pleșu, *Jurnalul de la Tescani*, București, Humanitas, 1993, p. 25.

A utiliza binele și răul, *deopotrivă*, pentru șlefuirea persoanei e una din marile teme spirituale. Iar dacă „binele" poate fi mai firesc invocat teoretic (și mai ușor de ratat, poate, în practica spirituală), „răul" în schimb va stîrni mereu uimire teologică, va fi mereu o problemă, o piatră de încercare. Ce origine, ce loc, ce rol, ce sens poate avea el într-o lume pe care Dumnezeu, El singur, a creat-o *ex nihilo* ? se vor întreba mereu monoteismele. Cum de a apărut și, mai ales, cum lucrăm cu răul ? se vor întreba ele.

„Frica de sine" și valorificarea negativă a răului

În *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*[78], Jean Delumeau acumulează dovezi legate de obsesia care a însoțit apariția și dezvoltarea omului modern: obsesia răului *internalizat*. Frica de sine însuși devine spaima față de cel mai temut adversar pe care individul are să-l înfrunte în „războiul" pentru cucerirea mîntuirii. Demonul – așa de prezent în discursurile ascetice și în predicile Bisericii dintotdeauna – nu mai are atît prestanța *obiectivă* a unui principiu care a viciat creația în Paradisul terestru; un principiu ce nu conține să lucreze în lume și pe care omul se străduie să-l țină la porțile ființei sale. În Renaștere, omul devine, s-ar spune, *vedeta* acestei profunde alterări, iar păcatul originar stă, după un titlu al lui Delumeau, în centrul culturii sale. Rezultatele (excesiv melancolice) ale acestei asumări sînt, printre altele: disprețul față de lume și om (temă veche de altfel, dar care ajunge la elaborate înfloriri în dansurile macabre, în clasificarea din ce în ce mai minuțioasă a viciilor și a păcatelor), apoi un perfecționism încrîncenat (și pînă la urmă narcisiac), setea deseori cam perversă de suferință, „o nevroză colectivă de culpabilitate" (pentru a împrumuta alt titlu de capitol din volum), precum și o statistică desnădăjduită în ce îi

[78] Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident. Secolele XIII-XVIII*, traducere de Mihai Ungureanu și Liviu Papuc, postfață de Alexandru-Florin Platon, Iași, Polirom, 1998.

privește pe locuitorii lumii de dincolo. Adagiul biblic „mulți chemați, puțin aleși" dă naștere unor din ce în ce mai numeroase interpretări conform cărora Paradisul e aproape pustiu, iar Purgatoriul și mai ales Infernul sînt supraaglomerate. Abia spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea apar reacții notabile față de această dezechilibrată distribuție. „Un nobil cucernic din Franche-Compté îi acuza pe discipolii de la Port-Royal – dar știm că nu doar ei erau vizați – «că fac creștinismul aproape imposibil» și că îl constrîng pe Dumnezeu «la a popula cerul doar cu copii morți înainte de vîrsta inocenței»", relatează autorul. Însă lucrarea unui iezuit, profesor la Colegiul din Palermo, unde se afirma că „cea mai mare parte a muritorilor vor fi salvați" e condamnată de Congregația Indexului în 1772.

Responsabilizarea (prea exigentă ori prea trufașă ?) față de carențele condiției sale ajunge să îl facă pe omul modern mai degrabă îngrozit, hărțuit, îngrijorat, posac, decît pozitiv mobilizat. (Apare în prelungire tema unui Christos care nu a rîs niciodată, prezentă, între alții, la Bossuet. Nicole, un moralist foarte sever și foarte citit în secolul al XVII-lea vorbește despre un Dumnezeu prea ocupat, pe pămînt, de dificultatea misiunii sale ca să mai fie înclinat spre clipe de delectare. El „a avut o viață trudnică și grea atîta timp cît a predicat..., a avut întotdeauna în fața ochilor crucea sa... Să se judece astfel ce plăcere putea găsi în lume"). Spaima de sine a omului ajunge, constatăm, să întunece chiar posibilitățile „de dreapta" ale divinului, posibilitățile ce țin de caritate, de bucurie și generozitate, pentru a privilegia calitățile sale „sinistre". E vorba despre un Dumnezeu „îngrozitor", „mînios", „ofensat", față de care – în simbolica negustorească și financiară ce prevalează în epocă – omul a acumulat datorii atît de uriașe încît a devenit insolvabil, falimentar. În mod straniu, faptul că omul ia atît de intens (și de univoc) asupra sa responsabilitatea păcatului, face din el aproape un neputincios din punct de vedere spiritual. Obsedat de greșelile sale, de frica de sine, de *sine însuși* pînă la urmă, el ajunge un partener întru cîtva inert al lui Dumnezeu.

Sigur că ceea ce spun aici „păcătuiește" prin simplism, printr-o relatare prea globală a lucrurilor, ce tinde spre caricatură. Sigur că însuși decupajul tematic ales de Jean Delumeau face ca tabloul să fie întunecat (deși, alegînd să trateze celălalt volet al problemei – tema Paradisului și a fericirii în Occidentul modern –, același autor consemnează nuanțe la fel de stinse, constată melancolia ce însoțește îndepărtarea și pînă la urmă pierderea tărîmului paradisiac din imaginarul post-Renașterii). Sigur că, dincolo de reticențele și de uimirea pe care „pesimismul" spiritual al acelor oameni le poate stîrni într-o epocă mai permisivă și mai indiferentă religios cum e a noastră, avem datoria să contextualizăm lucrurile. Pe de o parte, e de spus că oamenii aceia resimțeau și tratau judecata ultimă, destinul post-mortem al persoanei, mîntuirea ca pe niște probleme acute, mai mult decît vitale, cu care aveau de-a face în fiecare zi. Pe de altă parte, e de adăugat că, printre teologii occidentali ai vremii nu au lipsit totuși „optimiștii" și „laxiștii", iar misticii și-au însoțit mortificarea cu splendide elanuri către abisul divin.

Voluptatea detestării

Dincolo de aceste nuanțări, internalizarea răului pare să fie expresia cea mai acută a unei înclinații – prezentă atît în Apusul cît și în Răsăritul creștin – de a da o excesivă importanță diavolului. A te feri de el, a-l îndepărta, a-l combate, a-l rușina pe Diavol e unul dintre idealurile atleților din toate pustiile. A te teme de el, a te întrista de cursele pe care el nu contenește să le întindă și în care omul nu contenește să cadă, a fi îngrozit de urmările acestor defecțiuni e o temă predilectă în învățăturile ascetice ca și în predicile destinate poporului. Citind asemenea texte, ai senzația că *pasiunea* cu care problema diavolului e investigată, expusă, trăită ajunge să-l captiveze pe om îm așa măsură încît Dumnezeu riscă să devină un scop nebulos, îndepărtat, palid, pe cînd „adversarul" are pregnanța și suculența

unei realități incitante. Rolul ce i-a fost dat cu precădere – „dușmanul", „înșelătorul", responsabilul tuturor relelor – face din el emblema a ceea ce trebuie exterminat (cu ajutorul lui Dumnezeu). Și știm foarte bine de cîte ori, în decursul istoriei, în dispute mai mult ori mai puțin religioase, „celălalt" de tot felul a fost diabolizat pentru a se justifica exterminarea ori supunerea lui.

Puține sînt vocile acelor spirituali (Isaac Sirul, sec. VI-VII, printre ei) care au atins o treaptă de generozitate și de clar-viziune capabilă să recupereze *globalitatea lumii*, să includă în rugăciunile lor și pe „dușmanii Adevărului". În rest, dacă diavolul e valorificat pentru întreprinderea spirituală, el e valorificat negativ: e socotit o entitate opusă omului și lui Dumnezeu, iremediabil și necontenit damnată, care modelează *prin contra-exemplu*, cumva în dezacord cu proiectul divin însuși. Povestea lui Iov, în care Satan e agentul (coroziv) al lui Dumnezeu, constituie o excepție. Iarăși o excepție este ingenioasa interpretare a misticului renan Tauler, discipol al Magistrului Eckhart, unde accentul nu cade pe *condamnarea* și evacuarea diavolului, ci pe intimitatea, pe fuziunea, pe *reciprocitatea* pe care el le face cu putință între divin și uman. În textul lui Tauler, el este „cîinele de vînătoare" al lui Dumnezeu. El aduce la masa divină prada umană de mare preț, ce va fi consumată de Împărat – așa cum, simetric, acesta se dă spre mîncare omului. „Omul este urmărit ca un vînat ce va fi oferit Împăratului; este vînat, sfîșiat și mușcat de cîini, și astfel este cu mult mai plăcut Împăratului decît dacă ar fi fost prins cu blîndețe. Dumnezeu este Împăratul care vrea să mănînce vînat prins în vînătoare. Și el are cîinii săi de vînătoare; Dușmanul îl vînează pe om prin ispite de tot felul; el se strecoară spre tine din toate colțurile, în fel și chip, te vînează cu mulțime de ispite: uneori cu trufia, zgîrcenia, vicii de tot felul, alteori cu descurajare și o tristețe fără noimă. Copil drag, ține-te tare, acestea nu-ți vor dăuna cu nimic; este necesar să fii vînat".

Jean Delumeau, din volumul căruia am citat pasajul, îl include în dosarul „cruzimii divine" și al obsesiei eșecului spiritual. Accentul

mi se pare totuși altul: nu pe spaima de a rata insistă aici Tauler, ci dimpotrivă pe exigența pătimașă a lui Dumnezeu, pe pofta Lui de a și-l apropria – lăuntric chiar – pe om. Cel din urmă nu mai e doar un debitor mizerabil, care obține, nemeritat, clemență. E, dimpotrivă, necesar, *intim necesar* divinului și capătă astfel o nemaipomenită demnitate. Iar Diavolul nu este aici dușmanul, ecranul, obstacolul, ci *mediatorul* operației.

Un exemplu de fidelitate

Dar o recuperare și mai îndrăzneață, și mai aparte, a diavolului o găsim în mediul islamic (unde ea constituie tot o raritate), la misticul persan 'Attâr, din sec. al XIII-lea, „poet al durerii", al transmutării durerii în antidot. Pentru 'Attâr, interpretarea poetică, ceea ce înseamnă spirituală, e instrumentul de șlefuire pînă la transparență a elementelor și întîmplărilor lumii. Iar, în această transparență, el ajunge „să înțeleagă", după Louis Massignon, „pînă și secretul damnării lui Satan, strigătul lui de amant părăsit". Ca mai toate scrierile lui 'Attâr, *Elahi-Nameh* (*Cartea divină*) utilizează drept materie de interpretare anecdote și legende ce au curs în mediul islamic, pasaje din Coran și „spuneri" (*hadîth*) ale tradiției, pentru a descrie destinul uman în mers către divin.[79] Iar, în al optulea cînt al cărții, Satan apare drept exemplul cel mai convingător pe această cale. Fiindcă el e un nesupus din fidelitate. E un răzvrătit care apără *unitatea* lui Dumnezeu.

Interpretarea are două momente. Primul, să spunem clasic, cu alură de basm, se leagă de Adam și Eva deja izgoniți din Paradis. Adam, îngrijorat să nu mai calce poruncile divine, îi interzice Evei orice comerț cu diavolul. Acesta face apel la mila ei și îi încredințează de trei ori propriul lui copil. Adam încearcă să scape de el,

[79] Farid-ud-Din 'Attâr , *Le Livre divin*, traducere în franceză de Fuad Rouhani, prefață de Louis Massignon, Paris, Albin Michel, 1961.

dezmembrîndu-l, și, ca ultimă tentativă, își pregătește din el o mîncare. Diavolul e triumfător căci și-a atins astfel ținta: s-a insinuat în trupul și în inima omului. Obsesia răului, patima combaterii lui, pretenția „purității" pare să aibă drept rezultat, în interpretarea lui 'Attâr, tocmai internalizarea principiului malefic; e, în orice caz, o tehnică greșită. Pentru 'Attâr, nu există făptură și eveniment care să nu poarte în sine o lecție a întîlnirii cu divinul. Totul e, pentru el, vocabular, poem al acestei întîlniri.

Conform unei alte tradiții, Satan era la începuturi singurul intim al lui Dumnezeu, reflexul unicității Lui. În momentul cînd l-a creat pe om, Dumnezeu i-a poruncit să se prosterneze în fața operei divine. Satan a refuzat și, în consecință, a fost izgonit din preajma lui Dumnezeu. „«Nu în fața altcuiva decît a Sa». Cînd i s-a spus: «Ieși de aici», a răspuns «Ce-mi pasă. Nu-mi voi pleca fruntea în fața altcuiva decît a lui Dumnezeu însuși, chiar de ar trebui să fiu damnat pentru veșnicie»". Într-o creație ce nu funcționează decît cu prețul multiplicității, Satan rămîne eroul – pedepsit de Stăpînul lumilor – al unu-lui, îndrăgostitul de Unu, care i-a degustat îndelung savoarea și care nu va conteni să pună în fața oamenilor exigența Unu-lui. „El a văzut", spune 'Attâr, „că se găsesc o mulțime de doritori pentru harul divin, de aceea a cerut mînia Sa. Și fiindcă a fost singurul care să o primească, i-a întrecut pe toți în cutezanță... Blestemul a fost veșmîntul de cinste pe care l-a primit de la Pragul divin, și, venit de acolo, l-a îmbrăcat cu bucurie... Damnarea era darul pe care i-l pregătise Domnul, iar el l-a primit din tot sufletul. Asta e tot". În lectura lui 'Attâr, Satan, are, chiar în momentul pedepsei, capacitatea de a obține suprema transparență: „cînd și-a auzit rostită sentința, nu l-a văzut decît pe Cel care o rostea...". De aceea devine un exemplu pentru „oamenii căii": „blestemat și respins, el nu încetează să rămînă în Prezența Domnului său. Tu, care îl blestemi zi și noapte, ai putea învăța de la el ce înseamnă credința".

Sigur că nu există mulți autori care să aibă îndrăzneala hemeneutică a lui 'Attâr ; și nici imaginația lui creatoare – ce izbutește să redea tuturor entităților lumii convergența spre Autorul lor, să descopere funcția unitivă a fiecăreia. Însă, alături de cîteva spirite aparte, el ne oferă un model în care obsesia răului e trasmutată în pasiunea neclintită pentru Unu.

Dilema nr. 405, 17-23 noiembrie 2000

De la lumea traversată la universul infinit

Într-o carte apărută anul acesta, *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, profesorul Daniel Ménager[80] vorbește despre schimbarea care, pregătită de-a lungul Renașterii, se instalează o dată cu epoca Contrareformei și a Barocului în reprezentările – teologice, poetice, picturale – ale îngerului. Ce aleg să reprezinte, ce aleg să accentueze, atunci cînd se interesează de lumea angelică, oamenii vîrstei moderne și oamenii vîrstelor pre-moderne ? Cartea lui Daniel Ménager analizează, în acest sens, tema mișcării (și a nemișcării) angelice. Pînă în Quatrocento, îngerul mai păstrează în aparițiile sale calmul dens, trans-natural care face din el un emisar al imuabilului. Însă o altă linie de interpretare va cîștiga teren: îngerul va fi tot mai mult gîndit și reprezentat ca o „ființă de mișcare", în zbor, cu aripile și veșmintele „încărcate de vînt".

Pe scurt spus, îngerul este o ființă în tensiune, o ființă care are de compus *imobilitatea* contemplației sale, absorbite de splendoarea divină, cu hărnicia plină de iuțeală a misiunilor lui. Îngerul este, simultan, ființă contemplativă și ființă slujitoare, e spectator neclintit al Prezenței lui Dumnezeu și „ambasadorul" intențiilor lui în lumea îndepărtată a oamenilor. Erasmus încă percepea această tensiune într-un poem dedicat tuturor îngerilor (*De universis angelis*): „Cetățeni ai cerului, purtați oare atîta de grijă exilului nostru încît nu vă pare rău să ne slujiți ?". Ființe ale proximității lui Dumnezeu (după un poet persan, ei ar fi „cei ce nu îndură separația"), îngerii

[80] Daniel Ménager, *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Paris, PUF, 2001.

sînt totodată ființe ale medierii, și ea riscă să ajungă îndepărtare de focarul divin, căci *angelos* înseamnă „trimis". Ce soluții primește problema mobilității-imobilității angelice, a proximității și a îndepărtării îngerului de Dumnezeu ? Ce tip de spațiu e propriu îngerului, dar mai ales în ce tip de lume stau și se mișcă oamenii și îngerii ?

Imobilitatea activă

Cînd Iov izbutește să-l scoată pe Dumnezeu din tăcerea deplinătății Lui, eroul are de îndurat o comparație: atitudinea lui revendicativă trebuie să se măsoare cu vasta celebrare intonată de cetele îngerești. „Unde erai tu cînd am întemeiat pămîntul ?... Atunci cînd stelele dimineții cîntau laolaltă și toți îngerii lui Dumnezeu mă sărbătoreau ?" (38, 4). Așa apar îngerii pentru prima oară în economia lumii. Înainte de a fi mesageri, înainte de a avea în grijă și de a fi trimiși spre multiplicitatea lumii create, ei radiază dimensiunile, actele, aspectele Unu-lui divin. Înainte de a fi mediatori, îngerii sînt *mediul* prim de receptare și de comunicare a slavei Lui. Prin ei, liniștea supremă se manifestă, se exteriorizează fără a-și atenua transcendența. „Numai lumea îngerilor îngăduie lui Dumnezeu *să se exprime* rămînînd *inefabil*. Îngerii sînt limbajul lui Dumnezeu, «vocile armoniei sale, veșnic zămislitoare» – cum spune Böhme în *Mysterium Magnum*"[81]

Dionisie Areopagitul, autorul mereu studiat și mereu invocat cînd este vorba despre peisajul lumilor celeste, ne propune *ierarhia* lor ca pe o imagine a frumuseții divine – o imagine, dar nu realitatea însăși a acestei frumuseți. Cele nouă trepte angelice care alcătuiesc ierarhia celestă constituie grade de contemplație, de cunoaștere a divinului. Îngerii de pe fiece treaptă „realizează" cunoașterea ce este

[81] Andrei Pleșu, „Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității", în *Limba păsărilor*, București, Humanitas, 1994, p. 251.

proprie gradului lor și o comunică totodată treptelor inferioare: avem de-a face cu o ierarhie *imuabilă* care produce, în neclintirea ei, o dinamică a comunicării Luminii. E vorba, spune D. Ménager, despre o „cascadă de medieri", despre o transmitere din treaptă în treaptă a strălucirii divine. Și fiindcă această revărsare e *transmitere* a cunoașterii divinului, ea înseamnă *tradiție*, o tradiție verticală cu instanțe, stațiuni, niveluri neclintite. După doctrina lui Dionisie, ordinea ierarhică a lumilor angelice este o ierarhie a treptelor de ființă – stabilizate o dată pentru totdeauna prin perspectiva care le leagă pe fiecare de Unu – dar ea oferă totodată omului un *traseu* al cunoașterii contemplative, o „scară mistică a cunoașterii". E un traseu care, în terminologia lui Dionisie, cuprinde fazele purificării, iluminării și desăvîrșirii.

Căci, spre deosebire de îngeri – care sînt ființe neclintite – omul are o condiție excepțională: el e dinamic, e în stare să se depășească, să integreze în sine noi niveluri de ființă, să se amplifice. „Sufletul", spune Origen în *Comentar la Cîntarea Cîntărilor*, „e numit «frumos» fiindcă înaintează". Frumusețea specifică omului, excelența și singularitatea lui stau în capacitatea de a progresa, de a parcurge treptele lumii și de a le asimila în unicitatea ființei sale. Iov are de îndurat, e adevărat, pilda corurilor de îngeri și de stele, dar Dumnezeu acceptă dialogul direct cu el, unicitate contra unicitate. Există, în spațiul creștin, doctrine teologice, mistice ori filozofice care disting (pentru a corela totodată) modul cum se raportează omul și îngerul la tema ierarhiei.

Preluînd doctrina lui Dionisie și problematica neoplatonică pe care el însuși o absorbise, Pico della Mirandola asociază și el ierarhiile angelice cu o cale a gnozei. Legat de această gnoză, un loc biblic esențial în gîndirea lui e cel al scării lui Iacob. „Trebuie să escaladăm această scară", explică el în *Discurs asupra demnității omului*, „și să ne purificăm pentru a izbuti." E o purificare în același timp morală și intelectuală, cea din urmă simbolizată de heruvimi.

„Iar atunci, purtați de spiritul ce îi însuflețește pe ei, «vom putea urca», filozofînd de la o treaptă la alta a scării mistice". Regenți ai treptelor de ființă și de cunoaștere, îngerii asistă pe cel ce urcă, îi insuflă energia intelectuală a treptei respective.

Scara lui Iacob pare să fie, pentru lumea iudeo-creștină, una din imaginile cheie, atît pentru tema ierarhiilor celeste, cît și pentru tema scării contemplative ori ascetice, precum e scara virtuților a lui Ioan Climax, o scară ce trebuie urcată, străbătută, consumată.

O lume traversată

Există la Sucevița o imagine, cu echivalente la Athos și în cîteva mănăstiri din Moldova, pe care vizitatorul nu poate să o ignore pentru că dă cu ochii de ea încă de cum sosește. Cînd privirea scapă dincolo de penumbra bolții de intrare, ea întîlnește scena desfășurată pe peretele nordic al bisericii: e o imagine *completă* a lumii, a cărei distribuție e ametitoare. Decupată întîi de arcadă, descoperită apoi în toată amploarea, scena care se întinde în fața ochilor este imaginea unei lumi *traversate*. Axa ei e scară: nu o verticală calmă și solidă, bine înfiptă în pămînt, ci o oblică temerară, ofensivă, periculoasă, ce își face drum între cele două componente ale lumii: între sus-ul și jos-ul ei, între dreapta și stînga, între ordine și haos, între ritmul imobil al aripilor angelice și agitația dezarticulată a demonilor. Privind fresca de la Sucevița, îți dai seama că termenul „cosmos" are de asimilat, pentru a-și atinge înțelesul deplin, toate aceste contraste. Egale și simetrice ca dispunere în imagine și egal de necesare economiei lumii, teritoriul căderii și al dezordinii e contraponderea indispensabilă pentru teritoriul geometriei și al ierarhiilor neclintite. Ibn 'Arabî, marele maestru al sufismului, spunea că „imperfecțiunea universului face parte din perfecțiunea lui". Fresca de la Sucevița ne poate face să presimțim ceva din acest paradox. Dar perfecțiunea pe care alege mai ales să o reprezinte această frescă constă în faptul că universul

e o realitate *deschisă*, ce poate trimite dincolo de ea. Perfecțiunea universului constă în transcendența spre care se lasă străbătut. Scara oblică de la Sucevița traversează lumea și se sprijină pe capătul ei extrem, unde – din afara lumii – Christos se pleacă pentru a-l recupera pe cel ce urcă.

Această scară, care are înscrisă pe fiecare treaptă numele unei virtuți, e evident o scară a lui Ioan Climax, călugăr și maestru sinait al ascezei. Tratatul său despre urcușul contemplativ comportă 30 de trepte ori „virtuți" ori „stări", pe care călugărul ori „isihastul" trebuie să le dobîndească, să le interiorizeze, să le depășească pentru a se uni cu Christos. Iar scara de la Sucevița are într-adevăr treptele ocupate de asemenea personaje, unele urcînd cu ochii pironiți spre capătul scării, flancate la dreapta de șiruri armonice de îngeri; altele prăbușite cu capul în jos, agățate de bețele fragile ale scării, gata să fie înghițite de adîncimea unde mișună agresiv demonii.

Se spune că ordinea și calmul lumilor superioare sînt mult mai greu de înfățișat decît diversitatea, uneori pitorească, alteori înspăimîntătoare, dar întotdeauna dramatică a lumilor de jos. Lumile superioare sînt prea uniforme, prea stabile, prea lipsite de eveniment pentru a fi interesante. Ca și fericirea, se spune, ele nu au istorie și de aceea relatarea lor riscă să fie plicticoasă.

Însă, dacă fresca de la Sucevița e uluitoare, nu triunghiul ei inferior e totuși cel ce captează privirea. Uluitoare e acolo monotonia majestuoasă a șirurilor de îngeri cu aripile întinse într-un zbor neclintit: rînduri oblice – ca și scara pe care o orientează și o ritmează –, rînduri de chipuri imobile și identice ca niște reflexe multiple ale Unității, rînduri de priviri ce par în același timp scufundate în contemplarea lui Dumnezeu și concentrate pe ocupantul uman al treptei ce le revine. Concepția lui Dionisie nu este indicată explicit aici, însă sugestia de *ordo*, de tagme angelice, celebrînd divinul și sprijinind ascensiunea umanului, e prea puternică pentru a nu vedea în această scenă cooperarea între cele două variante de *scala coeli*:

ierarhia angelică se oferă drept mediu „treptat" pentru traversarea lumii, pentru accesul omului spre transcendent. Ierarhia angelică *e* scara pe care omul o *parcurge*.

De la spațiul paradoxal la spațiul omogen

Dar și mai expresivă e neclintirea îngerului atunci cînd el e reprezentat nu în locul său propriu – inclus în armonia etajată a cerurilor –, ci atunci cînd, sosit „în misiune", el apare în lumea familiară a pămîntului. Zborul imobil ori verticalitatea pură în care ne e înfățișat devin atunci imagini ale spațiului contemplativ pe care îngerul îl poartă cu sine, pe care îl face prezent în ascunsul oricărui loc pe care îl atinge. Icoana Răsăritului creștin, dar și o sumedenie de pictori ce urcă pînă în Quatrocento, printre care Fra Angelico, au găsit soluții diverse pentru a vizualiza întîlnirea între cele două niveluri diferite, angelic și terestru, pentru a vizualiza tocmai întîlnirea *diferenței* lor. Lungul șir de Bunevestiri pe care le-a pictat Fra Angelico sînt variante din ce în ce mai epurate ale unei confruntări nemișcate între Gabriel și Fecioară, ce culminează cu imaginea din chilia a treia de la mănăstirea San Marco. În imobilitatea lor, ambele personaje aparțin unui spațiu al viziunii, ce se inserează, cu o simplitate uimitoare și aproape misterioasă, în arhitectura redusă la minim a unui portic. Spațiul terestru devine coaja aproape transparentă a acelui spațiu vizionar în care ochii îngerului și ai Fecioarei sînt captați de aceeași Lumină. Iar lumina care, amintind de aurul icoanelor, umple întreaga scenă e doar coagularea sensibilă a Luminii trans-vizuale de care ei sînt absorbiți. Fra Angelico și mulți dintre contemporanii săi izbutesc încă să reprezinte convingător îmbinarea unor spații calitativ diferite, să sugereze – prin reprezentările lor – straturile multiple de ființă pentru care lumea vizibilelor este doar periferia sensibilă. Daniel Ménager menționează studiul lui G. Didi-Huberman, care a analizat „contradicțiile"

reprezentării din Bunavestire de la SS. Annunziata: sînt contradicții care împiedică spațiul tabloului să devină „plat", contradicții care forțează ochiul să treacă dincolo de vizibil. Fra Angelico „a vrut să ajute pe credincios să-și reprezinte scena și, în aceeași clipă, a figurat spațiul în așa fel încît această reprezentare să devină imposibilă", spune Daniel Ménager.

În secolul următor, teologi, poeți și pictori vor privilegia un înger mesager care se deplasează *în spațiu*, un înger care, excesiv dedicat slujirii sale în lumea terestră, ajunge să-i preia condiția. Zborul lui devine perfect compatibil cu mișcările atmosferice: vîntul e cel care îi umflă veșmintele și dă mișcare aripilor sale. Cu maeștrii venețieni, cu Tițian și Tinttoreto (în Bunavestire dela Scuola Grande di San Roco), zborul îngerilor devine din ce în ce mai spectaculos și mai orizontal: îngerul vine de foarte departe, dar nu mai vine de altundeva. În ciuda complexității crescînde a compozițiilor, fie ele doctrinare ori plastice, spațiul reprezentărilor angelice se uniformizează, nu mai conține salturi de nivel, nu mai forțează privirea și intelectul să se depășească pe sine. Un același spațiu omogen, „plat" conține reprezentările, supraabundente și explicite, ale divinului, ale îngerilor și ale oamenilor.

Lucrarea lui Alexandre Koyré, de la titlul căreia am pornit ca să numesc articolul de față,[82] spunea că două sînt în esență elementele care au schimbat, în cursul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, concepția științifică și filozofică despre lume: „distrugerea cosmosului și geometrizarea spațiului". Prima revine la a abandona concepția lumii ca „întreg finit și bine ordonat – în care structura spațială întruchipa *o ierarhie* (s. m.) a valorii și perfecțiunii"; a doua, legată strîns de prima, constă în „înlocuirea concepției aristotelice a spațiului, ansamblu *diferențiat* (s. m.) de locuri intramundane, cu

[82] Alexandré Koyné, *De la lumea închisă la universul infinit*, traducere din engleză de Vasile Tonoiu, București, Humanitas, 1997.

cea a spațiului euclidian – extensie omogenă și în mod necesar infinită". Știința avea să traducă și să fixeze în limbajul ei ceea ce, ocupîndu-se de îngeri, teologia și artele pregătiseră deja. Ele mutaseră accentul de pe neclintirea contemplativă a ierarhiilor angelice pe hărnicia mobilă a îngerilor, absorbită aproape de condiția terestră a celor pe care îi slujesc. Astfel au dat calea spre a gîndi o lume „omogenă", o lume care – infinită și lipsită de ierarhii-trepte – este de fapt, tocmai ea, o „lume închisă", o lume care nu mai poate fi traversată.

Dilema nr. 435, 29 iunie - 5 iulie 2001

Timp și clipă

Riscul istoricizării

Se spune și se acceptă ca o evidență că una dintre trăsăturile cele mai originale ale tradiției ebraice și mai ales ale celei creștine stă în concepția lor despre timp. Spre deosebire de elenism, spre deosebire de tradițiile orientale, cu nesfîrșitele și somptuoasele lor cicluri de generare, distrugere și regenerare a lumilor, timpul e aici liniar, e puternic orientat dinspre un unic început către un unic sfîrșit. Timpul are, deci, un *sens*. Pornind de la geneză și îndreptîndu-se către apocalipsă, timpul este aici o procesiune de evenimente – fiecare unic, irepetabil, așezat pe o axă orizontală; e o succesiune asupra căreia nu se mai poate reveni. Soarta lumii, soarta omului și a fiecărui om în particular se joacă aici o singură dată. Timpul ebraic și mai ales timpul creștin este un timp care face cu putință istoria: nu numai istoria sfîntă și salvatoare (*die Heilgeschichte*), ci, ca o tîrzie consecință, chiar istoria așa cum este ea concepută de timpurile moderne și actuale. Un asemenea tip de temporalitate, liniară, nereiterabilă, orizontală, face cu putință gîndirea devenirii noastre ca istorie. Pe un asemenea tip de temporalitate, spune printre alții H.- Ch. Puech[83], s-au putut elabora încă din primele secole filozofii, mai precis, teologii creștine ale istoriei, dintre care citează mai ales pe cea a lui Irineu al Lyonului, din secolul al II-lea, cu al său tratat *Adversus haereses*.

[83] Henri-Charles Puech, „Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles", *En quête de la Gnose,* vol. I, Paris, Gallimard, 1978, pp. 1-24.

Revelația lui Dumnezeu se face *în timp* și *în istorie* și ea are loc o singură dată în mod desăvîrșit: la întruparea Fiului lui Dumnezeu. Prin acest act, el împlinește sau „recapitulează" toate prefigurările sale și tot cursul anterior al istoriei. Iar, din momentul central care e întruparea, el conduce umanitatea treptat, de-a lungul timpului și al istoriei, către starea ei finală, restaurată, mai mult, desăvîrșită. Două lucruri reies de aici. În primul rînd, valoarea acordată timpului, faptul că timpul capătă un prestigiu și o eficacitate excepționale: el este teatrul manifestării lui Dumnezeu și al economiei sale, este chiar *instrumentul* revelației și al pedagogiei divine. Apoi faptul că timpul e perceput în cheia progresului, al unei vaste creșteri și perfecționări umane. În concepția lui Irineu (citez din H.- Ch. Puech), timpul „este *experimentum, experientia*: nu numai realitate empirică, ci experiență, încercare prin care umanitatea se obișnuiește și se adaptează treptat la divin și, reciproc, Dumnezeu ori Verbul său se adaptează umanității. Timpul este instrument pedagogic care unește, într-o inserție din ce în ce mai strînsă, umanul și divinul... Timpul este astfel progresiune și progres. Este creștere și maturare, ceea ce înseamnă că, la sfîrșitul istoriei, vom avea un mai mult decît la începutul ei."

Sigur că o asemenea concepție este admirabilă, grandioasă. Sigur că ea dezvoltă consecințele întrupării întinse la întreaga umanitate. Sigur că ea a susținut și a insuflat expansiunea unei mari spiritualități și civilizații care a clădit în timp, care a clădit istorie. Dar a-l lega pe Dumnezeu atît de strîns de timp, de succesiune, poate ajunge la un moment dat să-i voaleze tocmai condiția proprie: imutabila lui transcendență. A-l lega pe Dumnezeu atît de strîns de progres (de progresul nostru uman, fie și spiritual) riscă la un moment dat să ne facă să pierdem din vedere plenitudinea sa de neștirbit, nemărginirea, absolutul său. A-l lega pe Dumnezeu atît de strîns de istorie riscă la un moment dat ca realitatea divină să fie percepută mai ales prin proiecția ei pe orizontala istoriei. Toate aceste riscuri sînt evitate ori ținute în frîu atîta vreme cît admirația pentru *economia*

divină e înțeleasă ca modalitate pentru o *theognosis*, pentru cunoașterea lui Dumnezeu însuși. Toate aceste riscuri sînt evitate ori ținute în frîu atîta vreme cît economia divină e percepută nu numai în dimensiunea ei orizontală – temporală și istorică –, ci mai ales în dimensiunea ei verticală, perpendiculară pe temporalitate și pe istorie: o economie ce include toate nivelurile, sensibile și suprasensibile, ale lumii. În fond, Christos a spus: „iată, s-a apropiat de voi Împărăția cerurilor", dar totodată „Împărăția mea nu este din lumea aceasta". Împărăția cerurilor nu s-a apropiat de noi pentru a se instala în timp și în istorie, pentru a fixa istoria în postura unei glorioase perpetuități. Împărăția cerurilor s-a apropiat de noi pentru a ne atrage în condiția ei trans-mundană. Christos nu s-a coborît în istorie și în temporalitate decît pentru a-i trage pe toți după sine, pe urmele lui ascendente.

Dar, de la un moment dat, prestigiul cu care creștinismul a învestit timpul, istoria și progresul devine lipsit de transparență simbolică, devine prestigiu auto-suficient, fixație în lăuntrul timpului. Ceea ce produce o inversiune: istoria, progresul, capacitatea de a compune cu timpul ajung să fie criteriul invocat pentru a dovedi unicitatea și valoarea revelației creștine. Andrei Scrima într-un dialog cu Andrei Pleșu, publicat în *Dilema*, în 1998[84]: „Făceam odată distincția între credință și istoricizarea ei. În creștinismul occidental și, de vreun secol și jumătate încoace, cam peste tot în lumea creștină – prin școală, prin cultură, prin mediile de informare – Christos e într-un anume fel «atestat» preponderent prin faptul istoric, prin «succesul» socio-cultural al creștinismului. Ceea ce nu era, evident, starea începuturilor. Acum reușita istorică e dată ca un argument incontestabil pentru marea pretenție de superioritate a creștinismului. De unde tinde să decurgă excluderea celorlalte religii ca inferioare, deficiente din punctul de vedere al realității lor. Aici, la noi, e sigur ! Brahman ? Buddha ? Să fim serioși ! Nu mai pomenim de alte mari

[84] „Un test ultim al faptului religios".

tradiții spirituale... Ca un efect aproape inevitabil al condiției noastre temporale, veghea spiritului despre care vorbea Christos slăbește, credința «se retrage». Rămîne, pentru un timp, istoria..."

Istoria, progresul, capacitatea de a compune cu timpul și de a izbuti în întreprinderile istoriei devin nu numai criteriul de comparație al religiilor. Ele devin *criteriul de realitate* al manifestărilor divine. Ceea ce e totuși cam ciudat, cam – e un termen la modă – „etnocentric". Să fie posibilitatea nesfîrșită de revelare a lui Dumnezeu supusă unui criteriu atît de strîmt ? Să fie Înțelepciunea sa atît de părtinitoare ? Să fie chipul nostru de a-L asuma singurul chip legitim ?

Timp liniar și timp ciclic

Obișnuiți să gîndim timpul în mod liniar, ni se pare că alte tradiții spirituale sînt, în concepția lor despre timp, deficiente. Obișnuiți să gîndim timpul drept *irepetabil* considerăm ciclicitatea timpului lor drept *opusul* categoriei noastre de timp. Socotim că timpul lor ciclic e simplă *repetiție*, simplă rotire pe un același cerc: o veșnică reîntoarcere. Obișnuiți să ne mișcăm în planul unic al istoriei, ni se pare că timpul nu poate avea decît o dezvoltare plană. Prin urmare, gîndim timpul lor ciclic ca pe un cerc, iar nu ca pe o *spirală* – unde nu se produc niciodată repetiții, ci *analogii*: analogii care dau invariantele legii cosmice, care sînt pulsațiile, în manifestare, ale Unității divine.

Dar este, în fond, timpul – în tradiția ebraică și în cea creștină – exclusiv un timp liniar ? Este el gîndit și trăit în acest singur mod ? Evident, nu. Ambele tradiții cunosc și practică, alături de timpul liniar al istoriei – sfinte sau nu – un *timp liturgic*, un timp prin excelență ciclic. Zilele și anii acestui timp sînt ritmate, mereu, de aceleași rugăciuni, de aceleași celebrări, de aceleași teme. Sigur că există posibilitatea (și tentația) de a interpreta reiterările liturgice în cheia timpului liniar al istoriei: sărbătorile pot fi înțelese – și sînt

practicate cîteodată – drept simple *comemorări* ale unor evenimente din istoria sfîntă. Ne reamintim un anumit eveniment sacru, situat într-un anume moment al acestei istorii, ne reamintim contextul lui și, eventual, implicațiile sale care ne influențează. E un mod de a subsuma tipul de timp liturgic tipului de timp liniar, istoric. E un mod de a-l reduce pe primul la o variantă – derivată, secundă – a celui din urmă.

Dar textele celebrărilor ne spun altceva: ele nu ne vorbesc despre *amintirea* unui eveniment. Ele ne vorbesc despre *prezentul supratemporal* al unui eveniment care înglobează și depășește timpul istoriei. Întruparea, de pildă, e celebrată într-un imn al lui Roman Melodul, imn intonat în biserici de fiecare sărbătoare a Nașterii, așa: „Fecioara *astăzi* (s. m.) pe Cel mai presus de ființă naște și pămîntul peștera Celui neapropiat aduce. Îngerii cu păstorii doxologesc și magii cu steaua călătoresc. Că pentru noi s-a născut Prunc tînăr Dumnezeu cel mai înainte de veci."[85] În termenii traducerii franceze a lui J. Grosdidier de Matons[86] primul vers sună: „Astăzi Fecioara aduce pe lume Ființa suprasubstanțială și pămîntul dă o peșteră Celui Inaccesibil." Se intonează reverberant – și se propune astfel meditației, interiorizării, *actualizării* – un „astăzi". E un „astăzi" în care regimul nostru temporal comunică cu regimul *veșnicului prezent* divin. Un „astăzi" în care ființa noastră, supusă temporalității, poate contempla pe Cel neapropiat, inaccesibil, mai presus de ființă. Iar momentul acesta nu se reduce la un singur plan de realitate (cu atît mai puțin istorică). E un moment axial, care adună toate nivelurile de ființă: umanul, angelicul și divinul; nivelul sensibil, supra-sensibil și cel supra-mundan. „Astăzi cerul și pămîntul s-au împreunat, născîndu-se

[85] „Podobie" alcătuire a lui Roman Melodul, *Mineiul pe decembrie*, București, EIBMBOR, 1975, p. 408.

[86] Romanos le Mélode, *Hymnes*, préface de Paul Lemerle, introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons, 5 volume, Paris, Cerf, colecția Sources chrétiennes, 1964-1981.

Christos. Astăzi Dumnezeu pe pămînt a venit și oamenii la cer s-au suit. Astăzi este văzut cu trup Cel din fire nevăzut."[87] Nu poate fi spus mai limpede că acest „astăzi" – insistent reiterat pentru a ne comunica vibrația lui – e un *moment vertical* prin care prezentul actual al lui Dumnezeu face o breșă în timp: un istm prin care umanul poate accede la regimul supra-temporal, un istm prin care timpul e absorbit în obîrșia lui și totodată desfășurat în lume, ca o respirație.

„Fiii clipei"

Ce se poate zări prin acest istm ? Cum se transformă umanul trecînd prin el ? „Cercetează", spune Augustin în *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, „mutațiile lucrurilor și pretutindeni vei afla un «a fost» sau un «va fi». Gîndește-te la Dumnezeu și vei găsi «este» acolo unde «a fost» și «va fi» nu pot să fie... Ființa e un termen ce desemnează imutabilitatea". În Dumnezeu, spune el, „nimic nu a trecut ca și cum n-ar mai fi, nimic nu stă să fie ca și cum n-ar exista încă. Tot ceea ce se află acolo pur și simplu *este*... Omul, în sine, *nu este*, căci se schimbă și se alterează dacă nu aderă la Cel care e același. Omul *este* atunci cînd îl vede pe Dumnezeu. Omul *este* atunci cînd îl vede pe Cel ce este" (*Comentarii la Psalmi. Sublinierile îmi aparțin*).

Sîntem tentați să ne închipuim eternitatea după modelul unui timp ameliorat, ca un fel de extensie indefinită a timpului, un timp a cărui succesiune nu se mai sfîrșește. Dar prezentul divin despre care vorbește Augustin nu e așa. Nu e succesiune fără capăt. E plenitudine de ființă, în care toate lucrurile stau în realitatea lor deplină, sintetică, stau în principiul „înfășurării" și „desfășurării" lor, dacă preluăm termenii lui Cusanus. Pentru ca să ne sugereze o asemenea condiție, A. K. Coomaraswamy, din a cărui carte, *Timpul și eternitatea*[88], am

[87] Alcătuire a lui Ioan Monahul, *Mineiul pe decembrie*, București, EIBMBOR, 1975, p. 401.

[88] A. K. Coomaraswamy, *Le temps et l'éternité*, traduit de l'anglais par Gérard Leconte, Paris, Dervy-Livres, 1976.

citat pe Augustin, amintește de felul cum compunea Mozart: „el își auzea mai întîi compozițiile, nu frază cu frază, ci într-un *totum simul* și prefera această «audiție reală a ansamblului» audiției ulterioare a compoziției în totalitatea ei secvențială". La care adaugă pasajul din *Paradisul* (XXXIII, 85-102) cînd Dante – „cutezînd să-și înfigă văzul în veșnica lumină" – poate privi „universala formă" a imaginii lumii: „În adîncimea ei am văzut incluse, legate de iubire în volum, toate paginile risipite ale universului; substanțe, accidente și succesiunea lor, toate ca topite împreună, așa fel încît lucrul despre care spun e o flacără unică".

Unui asemenea tip de percepție – sintetic, integrator, unitiv – nu i se potrivește durata nesfîrșită, *ci clipa*. „Astăzi", „acum", prezentul etern au drept echivalent clipa – care condensează timpul și îl restituie unei plenare simultaneități. Fiecare moment al timpului nostru „curent" poate deveni suportul unei atare percepții. Fiecare din clipele fugare ale timpului poate deveni, pentru omul spiritual, prilejul de a accede la Clipa trans-temporală. Buddha îi fericește pe călugării care „au prins Clipa" și îi plînge pe cei care „și-au lăsat Clipa să treacă". „Trezirea" sa a fost și ea fulgurantă, „unică și instantanee". Contemplativii musulmani, sufiții se numesc pe ei înșiși „fii ai clipei". Îmi amintesc de o delicioasă, de o superbă expresie pomenită de Nikolai Berdiaev în volumul său, *Exercițiu de autobiografie filozofică*. Era a unui „căutător de Dumnezeu", dintre numeroșii „singuratici" din Rusia profundă, aparținînd unei mistici ușor sălbatice, uneori de tendință gnostică, pentru care filozoful avea atracție. El spunea: „trebuie să te înfășori în clipă" și așa poți intra în viața veșnică împreună cu toate făpturile lumii.[89]

A te raporta la veșnicie dinăuntrul timpului înseamnă să stai la pîndă pentru că fiecare moment al vieții tale poate fi prilejul și vectorul către Clipa lui Dumnezeu. Deplinătății ei, în simultaneitate, îi corespunde aici, în existență, o atenție trează de fiece clipă. Și, spune Coomaraswamy sprijinindu-se pe texte din Upanishade, „dacă nu participăm *acum* la veșnicie, nu vom participa poate niciodată". Prezentul etern e ceva care trebuie experimentat în regimul lui propriu – *acum*. Îl poți cîștiga sau îl poți pierde în fiecare moment al vieții tale. În această concepție, fiecare moment al vieții e încărcat de potențialitățile veșniciei. Iată cum sună rugăciunea lui Nicolaus Cusanus în această privință: „Tot ceea ce noi vedem în timp, tu, Doamne, nu l-ai pre-conceput așa. Fiindcă în veșnicia în care tu concepi, orice succesiune temporală coincide în veșnica ta Clipă... În adevăr, tu, Doamne, care ești veșnicie absolută, tu ești și tu îți rostești Verbul dincolo de timp.... Atrage-mă deci către tine, Doamne, căci nimeni nu te poate atinge dacă nu ești tu cel ce-l atragi spre tine..." (*De visione Dei*, X și XXV).

În sfîrșit, voi cita – pentru competența spirituală în „a prinde" și a stabiliza clipa – un exemplu din islam. Abu'l-Hassan 'Alî Hujwîrî (sec. al XI-lea), autor al celui mai vechi tratat persan de sufism cunoscut, se referă la un termen cheie pentru limbajul și experiența sufite: *waqt*. Prin „clipa" sau „timpul" desemnate de *waqt* se înțelege suspendarea condiției noastre curente sau risipite, experiența fulgurantă a „influenței divine care coboară în suflet și face inima «adunată»... Nimeni nu poate să atingă realitatea acestei clipe" spune Hujwîrî „din propria lui alegere și prin propriile strădanii, pentru că ea nu ține de posibilitățile umane de achiziție. *Waqt* e o sabie ascuțită pentru că taie rădăcinile viitorului și ale trecutului, pentru că șterge din inimă grijile zilei de ieri și de mîine." O anecdotă spirituală, atribuită marelui maestru sufit Junayd, e folosită de Hujwîrî pentru a sugera sensul și anvergura termenului. Iat-o: „Întîlnind în deșert, într-un loc sterp și inospitalier, un derviș, l-am întrebat pentru ce adastă acolo neclintit. Mi-a răspuns: «Am avut o clipă (*waqt*) și am pierdut-o aici; de doisprezece ani stau și plîng. Maestrul (maestrul

[89] *Op. cit.*, p. 227.

spiritual: *saykh*, ceea ce noi numim „șeic", n. m.) n-ar binevoi să facă o rugăciune pentru mine ca să-mi regăsesc clipa ?» Părăsindu-l, mi-am împlinit pelerinajul și m-am rugat pentru el. Rugăciunea mi-a fost ascultată. La întoarcere, l-am aflat în același loc. «De ce nu pleci», l-am întrebat, «de vreme ce dorința ți-a fost îndeplinită ?» Mi-a răspuns: «Mă statornicisem în acest loc al pustiirii unde mi-am pierdut comoara. E oare drept să părăsesc locul unde am regăsit-o și unde mă desfăt de întîlnirea cu Dumnezeu ? Maestrul să meargă în pace, eu îmi voi amesteca țărîna cu țărîna acestui loc, pentru ca să mă pot scula, în ziua învierii, din țărîna care e sălașul fericirii mele»".[90]

Ce faci cînd *waqt*, clipa care ți-a deschis perspectiva spre Clipă, s-a pierdut ? Adopți postura Clipei: imutabilitatea, atenția neclinită. În economia anecdotei, Junayd e evident intercesorul: el „fixează" clipa încă volatilă a dervișului, o situează prin raportare la centrul islamului, Kaaba. Astfel situată, clipa devine „stațiune", devine dialog atemporal. Clipa aceasta e atît de vastă încît cuprinde – în subsidiar – întreg destinul dervișului, pînă la sfîrșitul lumii. Însă, în fond, ea e cu mult mai vastă.

Dilema nr. 481, 31 mai – 6 iunie 2002

[90] *Apud* Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad, 1978, pp.131-132.

Între tristețe și mîhnire

Concepția monoteistă, ideea Dumnezeului unu și unic nu implică doar, așa cum o înțelegem în mod curent, prestigiul, puterea, măreția fără seamăn ale unei realități transcendente. În unitatea sa de nedespicat, în depărtarea sa de neatins, în faptul de a fi „singurul Dumnezeu", Dumnezeu e de asemenea „singur", e singurătate absolută: e o plenitudine de nimeni cunoscută. Iar această plenitudine incognoscibilă are drept corolar, în anumite interpretări, o intensă tristețe, tristețea lui Dumnezeu de a fi ignorat, de a fi un *theos agnostos*. Într-un anume sens, insondabilul mister divin este înconjurat cu umbra tristeții de a nu-și comunica splendoarea și plenitudinea. În secolul al XV-lea, un poet persan, Jami, spunea că frumusețea, orice frumusețe nu poate îndura să rămînă necunoscută, că ea „are oroare de văl". E o lege naturală, spunea el, ca frumusețea să vrea să se dezvăluie, să radieze, să se comunice. Dacă, de pildă, în cugetul tău apare o idee rară, prețioasă, vei fi obsedat de ea și vei resimți imboldul firesc de a o exprima. Dumnezeu însuși nu se sustrage acestei tendințe „naturale": „frumusețea veșnică a trebuit să se supună acestei legi și ea a răsărit din augustele regiuni ale misterului pentru a străluci în zări și în suflete... S-a revelat în oglinda ființelor". Creația nu este, în acest sens, „operă", „zidire", manufactură divină. Este ceva mult mai intim legat de divin: e „revelație", descoperire de sine a lui Dumnezeu pentru ca absolutul să se vindece de tristețea singurătății sale absolute.

Am întîlnit la un moment dat o spusă țărănească nemaipomenită, care mi-a plăcut atît de mult că am copiat-o și mi-am pus-o sub sticla de pe birou, la MȚR: „Dumnezeu s-a veselit/ cînd pămîntul

l-a zidit/ Dar n-avea cine să fie/ cu dînsul la veselie." Facerea omului vine din nevoia lui Dumnezeu de a avea un partener capabil să se bucure împreună cu el. Omul este, dacă ținem seama de versurile acestea, o ființă creată spre bucurie, în stare să îi țină lui Dumnezeu „de urît", să amplifice desăvîrșirea lumii pînă la un dialog al admirației. Henry Corbin menționează că gnoza ismaeliană, ca și poetul mistic R*û*mî derivă numele Allah din rădăcina WLH cu semnificațiile de „trist", „copleșit de tristețe", „suspinînd către", „lansîndu-se cu teamă către".[91] Rămînînd mister dens, Dumnezeu tinde să se facă cunoscut, să-și desfășoare posibilitățile, să se manifeste. Ființa fiecăruia și ființa lumii sînt constituite de strălucirea lui în expansiune, de „respirul" lui. „Eram o comoară ascunsă", spune un *hadîth* des valorificat de mistica sufită, „și mi-a plăcut să fiu cunoscut. Am creat creaturile pentru ca ele să mă cunoască".

Dar în ce măsură poate cunoaște o creatură, ființă finită, splendoarea inepuizabilă care se revelează astfel ? Pentru gîndirea contemplativă, ființele lumii nu sînt decît oglinzi în care Dumnezeu se reflectă și în care *el* este cel care se cunoaște pe sine însuși. *Hadîth*-ul amintit e de interpretat: „am creat creaturile pentru ca să devin în ele obiectul propriei mele cunoașteri". Omul „dă loc" acestei cunoașteri de sine a divinului, participă la această cunoaștere și la caracterul ei infinit, „consolîndu-l" pe Dumnezeu de însingurata lui unicitate. Dumnezeu rămîne același Unu absolut, singurul subiect și obiect al cunoașterii, dar are o infinită diferențiere a „locurilor" în care se produce manifestarea și cunoașterea sa de sine. Există, în această concepție, un schimb de viață între divin și uman la fel de esențial pentru fiecare dintre parteneri. Dumnezeu dă omului ființă; înăuntrul ființei sale, omul dă divinului loc de manifestare. „Dacă El ne-a dat viață și existență prin ființa lui, eu îi dau de asemenea viață cunoscîndu-L în inima mea", spunea un sufi, citat de Corbin.

[91] Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958, p. 86.

Aceeași intuiție a demnității umane, a funcției indispensabile pe care omul o are în viața divină e rostită într-un distih al lui Angelus Silesius, distih pe care Nikolai Berdiaev l-a pus ca motto al cărții sale, *Sensul creației*[92]*: Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,/ Werd' ich zu nicht, Er muss von Noth den Geist aufgeben* (știu că de nu sunt eu, nici Domnul viață n-are/ Iar de mă sting Îi iau și ultima suflare").[93] *Noth*, din pricina căruia Dumnezeu „e lipsit de suflare", „își dă duhul" în absența locului de epifanie care e omul, înseamnă „nevoie", „necesitate" aprigă, dar și „lipsă", „mizerie", „sărăcie", „tristețe", de asemenea „strîmtorare". În lipsa inimii umane, ca receptacul al strălucirii sale, Dumnezeu se află nu numai în tristețea singurătății lui. El se află „strîmtorat", fără spațiu de desfășurare pentru preaplinul său infinit.

Dar, evident, nu e vorba aici despre un act în doi timpi, mecanic asigurat. Nu e vorba despre alcătuirea unei oglinzi care, la rîndul ei, reproduce în mod obligatoriu și „natural" imaginea Celui ce se reflectă în ea. Oglinzile umane trebuie să fie capabile „prin construcție" să reflecte ceea ce face parte din esența divinului, anume libertatea lui. Dumnezeu vrea să își contemple strălucirea *adevărată*, iar din adevărul ei face parte în mod capital libertatea lui. Ca atare, omul e la rîndul lui liber. Rămîne la alegerea lui ca inima să îi fie oglindă ternă, acoperită, îngropată sau să devină limpezime în care divinul își trimite și își contemplă splendoarea (și libertatea) reverberate, înmulțite în nesfîrșite reflexe. Acesta e, poate, unul dintre sensurile parabolei evanghelice despre înmulțirea talanților. În finalul cărții sale, Berdiaev vorbea despre sensul ultim al creației umane, de această dată, ca fiind o „revelație antropologică", în care omul

[92] Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, traducere de Anca Oroveanu, prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, București, Humanitas, 1992, colecția „Gînditori ruși".

[93] Traducere de Ioana Pârvulescu, în Angelus Silesius, *Călătorul heruvimic*, București, Humanitas, 1999, colecția *Terra Lucida*, ediție bilingvă, traducere, date biografice, note, variante, postfață de Ioana Pârvulescu, p. 37.

își realizează efectiv, existențial capacitatea de a-l întîmpina pe Christos în slavă, în strălucirea lui descoperită.

De altfel, tema inimii umane ca loc de reflexie a frumuseții divine este, dincolo de expresiile pasionate și îndrăznețe ale misticilor, un mare „loc comun", pe care fiece tradiție spirituală îl conține. Intimitatea, „continuitatea" dintre strălucirea divină și ființa umană, poate fi spusă în multe feluri. Ea este, poate, sugerată, în cheie mitică, de una dintre legendele pe care Andrei Oișteanu le analizează, în alt orizont, în foarte bine articulatul său volum *Ordine și haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*.[94] În origini, Dumnezeu este o prezență familiară oamenilor, îi privește și coboară printre ei, iar cerul lui le este aproape, la îndemînă. Din cauza degradării omului și, implicit, a lumii, „Dumnezeu fuge cu cer cu tot în sus" și întoarce de mîhnire spatele oamenilor. Oamenii s-au „stricat" și Dumnezeu nu mai vrea să îi privească (și să se privească în ei). Avem aici o mostră de „realism" mitic, ce pare mai degrabă confirmată în vremea de față, cînd situația evocată de legendă e mult mai verosimilă decît crezurile și eforturile misticilor pe care i-am menționat. Lumea noastră nu prea pare să mai păstreze multe reflexe umane ale acelei străluciri în care divinul se contemplă pe sine. Desigur, reflexele de acest tip au loc în adîncul inimii, în discreția ultimă a persoanei. Dar, în măsura în care sînt prezente acolo, ele trebuie cumva să se prelungească în vizibil, în practică, în atitudinea față de celălalt, celălalt nefiind decît alt loc de reflexie pentru aceeași lumină. Or, nu sînt semne că foarte mulți dintre noi ne-am privi semenii ca atare. Dar, în materie spirituală, desigur nu numărul contează...

Și totuși continuitatea dintre ființa umană și divin, nevoia aprigă pe care o au unul de celălalt este amintită liturgic, în fiecare an, de sărbătoarea Cincizecimii, a Pogorîrii Duhului Sfînt. Una dintre

[94] Iași, Polirom, 2004.

cîntările ei invocă principiul ființei umane, ceea ce o face să fie: în începuturi „mi-ai dat suflet prin dumnezeiasca ta suflare, de viață făcătoare. Astăzi primim suflarea însăși, Duhul tău". De fiecare dată, acest eveniment („spiritual" în sens propriu) amintește că omul este și respiră, pe treptele intime ale ființei lui, datorită respirației lui Dumnezeu. Că sufletul este instituit în continuitate cu suflarea Lui – care acum se revarsă în lume și poate reda ființelor umane limpezimea prin care ele participă la cunoașterea de sine însuși a lui Dumnezeu. „În această revelație a Duhului, creatura vizibilă devine văzătoare; ea e văzută de Dumnezeu și poate de acum înainte vedea în Invizibil", spunea André Scrima într-o analiză a ciclului liturgic respectiv.[95] În tradiția ebraică, sărbătoarea Cincizecimii actualizează primirea Legii pe Sinai, lege a cărei primă poruncă este „să iubești pe Dumnezeu din toată inima, din tot cugetul, din toată puterea ta". „Din toată inima" înseamnă – în tradiția și în limba ebraică, iar apoi în monahismul creștin – observa Antoine Guillaumont,[96] cu o inimă nedivizată, unificată, una, *ehâd*. Înseamnă să-i oferi lui Dumnezeu o inimă în adecvare cu unitatea Lui de nedespicat. Înseamnă să dai un suport potrivit strălucirii lui, să participi la augusta lui singurătate. În ciuda neatenției noastre (a „nesinchisirii" noastre, spunea legenda), tradițiile spirituale cele mai diverse continuă să amintească de responsabilitatea umană față de „tristețea" Unului, continuă să invoce „fuga celui singur către Cel singur".

Dilema veche nr. 20, 28 mai – 3 iunie 2004

[95] André Scrima, *Liturgica bizantină a Cincizecimii. Analiză structurală și tematică*, curs susținut la Faculté de Théologie, Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban, în martie – aprilie 1974, în curs de publicare la Editura Humanitas.

[96] Antoine Guillaumont, „Monahism și etică iudeo-creștină", în *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere de Constantin Jinga, București, Anastasia, 1998, pp. 61-89.

V. Locuri în care e plăcut să trăiești: lecturi, călătorii

Călătoria împreună cu textul

Note de lectură la André Scrima, *Timpul Rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană,* București, Humanitas, 1996.

Cartea părintelui Scrima a fost percepută ca un eveniment. Tema ei – fundamentală pentru orice tradiție – cunoaște totuși, în spațiul modern, contribuții remarcabile. E însă vorba de o literatură care livrează îndeobște discursuri am spune secunde – nu din punctul de vedere al calității, ci al perspectivei. Sînt lucrări ce își propun să vorbească, în genere, *despre* personajul și rolul maestrului spiritual, fie că e vorba despre abordări istorice sau despre analize – unele luminoase – ale funcției în cauză (A.-J. Festugière pentru Grecia veche și pentru Orientul creștin, Igor Smolitsch, Irénée Hausherr, Antoine Guillaumont pentru creștinismul răsăritean, Henry Corbin și Louis Massignon pentru islam). Am mai putea aminti un alt tip de texte – aparent mai directe – incluse în categoria mărturiei, cum ar fi, de pildă, viața pilduitoare și sfaturile date de o autoritate spirituală ucenicilor ori apropiaților săi. În primul caz avem o *imagine* a maestrului spiritual; în al doilea, un impunător *exemplum.*

O metodologie antrenantă

Or cartea amintită ne oferă altceva: anume demersul nemijlocit al unui atare personaj; nu figura lui (generală sau paradigmatică), ci lucrarea lui specifică – dezvoltată „în fața înțelegerii noastre". Nu un contur al funcției, ci substanța ei imediat activă și, ca atare, imediat expresivă, imediat convingătoare. Despre ce ar fi, în mod concret, vorba ? În primul rînd despre exercițiul hermeneutic cu care se deschide volumul. Apoi despre structura, despre arhitectura însăși a volumului.

Prima parte, intitulată „Întîlniri în jurul unui pelerin străin", reprezintă un comentariu la „scrisoarea părintelui Ioan cel străin", călugăr rus care – în trecerea lui rapidă prin România (1943 – 1946) – a determinat orientarea spirituală a unui grup de monahi și de intelectuali de la mănăstirea bucureșteană Antim prin contactul cu filiația isihastă a rugăciunii inimii. Scurtul text al *Scrisorii*, adresat apropiaților, vorbește despre propria experiență resimțită drept „călătorie" transformatoare, comunicată „celor ce caută".

André Scrima vede aici mai mult decît descrierea unui traseu personal. El descoperă o structură activă a itinerantei duhovnicești, o *metodologie* – după sensul grec al termenului: „*methodos* («să faci drum cu», «înaintare pe cale și împreună cu ea»)" – (*op. cit.* p. 26). Scrisoarea e descifrată ca „vehicul operant" pe care părintele Ioan îl suscită prin aptitudinea de a se lăsa antrenat de vectorul Duhului; un vehicul livrat, împărtășit, lăsat drept „legat" discipolilor. Iar statutul acesta nu e doar constatat, ci onorat de autorul comentariului. Lectura hermeneutică solicită și dezvoltă *Scrisoarea* în mod dinamic, ca pe o călătorie în act de-a lungul temelor întîlnite și experimentate de călugărul rus. Fiecare temă e citită – în locul ei specific de apariție – drept un nod al structurii de itinerantă. Pentru fiecare temă e deschis un orizont de sens, organizat după trei dimensiuni cooperante. O dimensiune orizontală, oferind modulații convergente de

semnificație în diverse tradiții ori locuri culturale; e ceea ce am putea numi „amploarea" temei, teritoriul expresivității ei actualizate. Apoi o dimensiune polară, țintind spre referința ultimă care „luminează", dă inteligibilitate și coerență acestei amplori, o fixează în raport cu zenitul ei semantic. În sfîrșit, o dimensiune a itinerantei propriu-zise în interiorul textului comentat: o dimensiune am zice „orientală", îndreptată simbolic spre Orient – cum sînt căutarea spirituală ori traseul arhitectonic al bisericii –, spre un „răsărit" de unde răsar noile verigi ale drumului hermeneutic: e dimensiunea care valorifică tema drept stimul al înaintării pe cale, relansînd drumul și fortificîndu-i direcția.

Demersul acesta nu e grevat de schematism pentru că lectura se mișcă prin avansuri și reveniri necontenite la celelalte noduri ale traseului, recuperînd în mod constant unitatea textului *Scrisorii*, funcționalitatea lui ca ansamblu. A. Scrima vorbește, la un moment dat, despre el ca despre un „traseu muzical". Or efortul său hermeneutic e de același tip: sînt mereu propuse consonanțe, complementarități, dialoguri contrapunctice între teme. Întîlnim aici, cred, ilustrată una din singularitățile acestui comentar: e vorba despre un demers care se auto-pledează. Nu există afirmație despre textul comentat care să nu fie „urmată", probată, pusă la lucru, amplificată prin însăși desfășurarea hermeneutică ce o atacă.

La prima vedere, cititorul constată între *Scrisoare* și comentariul ei un notabil *écart*. Ele apar masiv deosebite prin limbaj, referințe, categorii invocate. Scrisoarea monahului rus are autenticitatea (și precizia) unei experiențe realmente parcurse, redată în termenii stricți ai tradiției ortodoxe. Totuși formulele canonice, turnurile de expresie și de frază – prea adesea auzite – pot da impresia unui text respectabil, însă pînă la urmă convențional și prea puțin incitant. Față de această aparentă „indigență", comentariul are o somptuoasă anvergură: nu numai prin amploarea și surpriza dezvoltărilor, dar prin libertatea și diversitatea referințelor care merg de la analize lexicale paralele în

diferitele limbi sacre, la invocarea faptelor de tradiție (ebraică, islam, hinduism, buddhism, creștinism oriental și occidental) și pînă la mențiunea unor date ale filosofiei, științelor și poeziei contemporane. O capacitate anglobantă, lipsită de gratuități ori manierism, colectează cu prospețime repere de drum și de sens din teritoriile cele mai neașteptate.

Pînă la urmă, spunea cineva, *Scrisoarea* nu e decît un „pretext" pentru comentariu, un pre-text al textului hermeneutic, un simplu punct de pornire. Or, autorul refuză o asemenea situare. Pentru el, *Scrisoarea* însăși are calitatea unui depozit care impune cercetarea, care cere demersul hermeneutic și îi conține reperele. O hermeneutică veritabilă înseamnă – spune el – confruntare permanentă între textul de origine și comentar, înseamnă dezvoltare și revenire la text. Interpretarea e valabilă atîta vreme cît e confirmată de structura textului ce îi definește orizontul, atîta vreme cît se mișcă în spațiul lui. Astfel înțeles, efortul hermeneutic ar însemna pur și simplu „să faci cale" împreună cu textul. Există de altfel, în cursul volumului, o observație precisă în acest sens. „Îmi spuneam, încă de pe atunci (din vremea experienței de la Antim n.m.) că părintele Ioan călătorește cu *Filocalia* dar și cu *Pelerinul rus* așa cum acesta călătorea cu *Filocalia*" (*op. cit.*, p. 159). Or, „Întîlniri în jurul unui pelerin străin" nu e decît o nouă verigă în această itinerantă interioară, mereu reluată, mereu amplificată, *prin intermediul textului*. Regăsim astfel emblema maestrului spiritual, convergent înțeleasă în logica diferitelor tradiții. Nu despre un personaj, și nici măcar despre o funcție ar fi vorba, ci despre aptitudinea de a face operantă calea, de a lăsa urme care să determine înaintarea celor ce o caută. Autorul vorbește de altfel insistent despre „ștergerea chipului", despre „impersonalizare" – ca depășire a limitărilor individuale –, pentru ca maestrul să rămînă doar un suport limpede al semnelor Duhului.

„Urma"

Temele itinerantei dezvoltate de comentar – tema căutării, a străinului-trimis, a textului-textură, a cărții, a moștenirii – sînt toate inteligibile și comunicante sub semnul lui *paradosis*, al tradiției înțeleasă drept „trecere de-a curmezișul și pe deasupra categoriilor liniare, vizibile, cantitative: *Paradosis* este ceea ce «trece prin», «dincolo», în Duh. Transmiterea concretă de la o persoană la alta, suscită de fiecare dată o transmitere verticală, zenitală (*para*, prin «invizibil» am putea spune)" – *op. cit.*, p. 57. Etimologia poate provoca, în acest caz, delectabile precizări de sens: „termenul «zenit» vine din arabul *as-samth* care înseamnă exact «deasupra capului», «în sus». E ca și cum ai privi punctul unde creștetul tău atinge cerul" (*op. cit.*, p. 36).

Între aceste teme ale perspectivei zenitale, una cu deosebire e expresivă: tema urmei (*op. cit.*, pp. 69 – 77). În mod paradoxal, părintele spiritual devine activ mai ales ca „prezență care a trecut" și a lăsat „urma, noima, sensul" itinerantei sale. Discipolul își onorează condiția dacă urmează vectorul trasat de maestru: „Urma e aici singurul fel de prezență semnificată și semnificativă; nu o prezență dată în imediatețea ei fizică, ci o prezență oferită după trecerea ei vizibilă, ca o deschidere ce se cere urmărită" (*op. cit.*, p. 70). Autorul menționează interpretarea dată de Grigore de Nyssa, în *Comentariu la Viața lui Moise*, momentului cînd – aflat în cavitatea stîncii – profetul nu poate zări decît „spinarea lui Dumnezeu", ca manifestare incitantă a divinului de a fi urmat. O altă ipostază a urmei catalizatoare e propusă prin referire la *methodos*, așa cum e înțeles termenul de Platon: conform sensului grec de *grammé*, urma e un semn ce se cere descifrat pentru a înainta înlăuntrul textului. Corect deslușită, ea include pe interpret în dinamica sa deschisă, călăuzitoare. Între hermeneutică și itinerantă contemplativă nu funcționează, constatăm iarăși, doar un simplu paralelism; prima este una din cele mai fecunde, riguroase și active modalități ale căii spirituale.

Autorul dovedește, de altfel, această dinamică trecînd, prin descifrarea unei icoane datorate lui Rubliov sau școlii sale („Sfintele femei la mormînt"), la tema urmei-absență. Giulgiul luminos – pe care e centrată imaginea – e citit drept emblemă a unei absențe dătătoare de viață, intens atrăgătoare, polare. Moartea curentă – absență închisă, definitivă – se răstoarnă, prin actul christic, în „moarte a morții", în „absență a absenței", în cale „de-a curmezișul" condiției coruptibile. „Urma e aici giulgiul perfect intact, de care trupul nu s-a debarasat desfăcîndu-i alcătuirea, ci pur și simplu l-a străbătut, pentru că el aparține deja lumii învierii".

Dacă am rezumat aici – inevitabil sărăcitor – tema „urmei", am făcut-o pentru a ilustra anvergura interpretărilor și, în același timp, economia lor. E vorba, pe de o parte, de nivelurile și locurile extrem de diverse în care sensul e căutat și descifrat; or tocmai aceste deosebiri de nivel sau de teritoriu oferă tensiunea și „surpriza" necesare pentru ca sensul să se desfolieze. E vorba, pe de altă parte, de concretețea punctelor de sprijin, trăsătură ce dă, în fond, eficacitatea unui demers spiritual. E vorba, în sfîrșit, de rafinata, de îndelunga pregătire a terenului înainte ca referințe maxime – scripturare ori patristice – să fie invocate. În discursul teologic curent, ele ne sînt livrate îndeobște solemne dar închise, opace, nevalorificate, „plate". Aici există mereu un spațiu atent balizat din cuprinsul căruia sensul ultim se poate înălța.

Regia tradiției

Spuneam că structura însăși a volumului exprimă ceva esențial despre demersul propriu părintelui spiritual. După ce, în prima parte, asistăm la lucrarea sa definitorie, capitolul II ne oferă cadrul foarte concret de apariție a unui atare personaj. Ca membru al unei transmiteri, al unei filiații, el e suscitat numai prin prezența deschisă, în așteptare și chemare, a discipolului. Mai mult, el nu are o aptitudine

uniformă. Eficacitatea lui e determinată de exigențele unui timp și ale unui loc, dar mai ales depinde de afinitatea calitativă cu cei ce îl caută.

Evocînd „grupul de la Antim" în această perspectivă, autorul insistă îndelung asupra destinului unui loc deja „marcat" (analiza heraldică a emblemei cu care Antim Ivireanu și-a semnificat ctitoria), loc pe care membrii viitorului grup îl descifrează și îl continuă. Epoca, iarăși, e foarte atent analizată: întîlnirea între cultura modernă și o ortodoxie în genere retrasă în tradiționalism, tendințele divergente (una identitar-naționalistă, alta de descoperire a tradiției ca *paradosis*) după care ortodoxia e receptată de intelectualii timpului, apoi confruntarea cu comunismul ar forma răscrucea temporală unde se situează întîlnirea dintre Ioan, „părintele cel străin", și grup. În sfîrșit, etapele de coagulare ale grupului, temperamentele spirituale și culturale ce îl compun sau se referă la el, tipul de comunicare din interiorul lui sînt restituite, toate, din unghiul de vedere al „întîlnirii fondatoare" care va fixa destinele membrilor într-un „timp al Rugului aprins".

Timp distribuit pe două niveluri. În ordinea deviată, impusă de puterea comunistă, el „precipită" într-un timp al procesului, al detenției, al încercării, al martirajului... al conștiinței. În imediatul tradiției trăite, „el constituie, tăcut" – e unul din reperele transmise de părintele cel străin – „momentul și locul de reunire în Duh a tuturor celor ce au fost binecuvîntați cu darul trăirii și cunoașterii isihaste... referință vie, păstrată în inimă, a unei moșteniri venite de foarte departe" (*op. cit.*, p. 170).

Or, logica acestei moșteniri cere ca – abia după ce am asistat la un exercițiu viu, actual, imediat al tradiției, cum e interpretarea *Scrisorii,* și am parcurs apoi experiența, restituită, a celor care au pricinuit și onorat textul ei –, să întîlnim, în finalul volumului (capitolul „Maestru și discipol în Răsăritul creștin"), reperele de origine ale tradiției contemplative ortodoxe și filiația ei pînă în pragul vîrstei moderne. Monahi și intelectuali în fraternă căutare, cei de la

Antim au pătruns, nespectaculos dar fertil, pînă la această filiație și, ca atare, pînă la sursa ei mereu contemporană – care și-a avut spațiul exemplar de înflorire în primele pustii creștine.

Aș spune, în sfîrșit, că și din acest punct de vedere, demersul părintelui Scrima se auto-pledează. Fiindcă textul său a fost suscitat, el însuși, de calitatea unei întîlniri. „Întîlniri în jurul unui pelerin străin" a fost un comentariu rostit direct, viu, în fața și la solicitarea lui Andrei Pleșu și a lui Virgil Ciomoș, interesați de experiența de la Antim.

Libertatea tradiției

Antimul acelei experiențe a fost perceput drept o singulară reușită a întîlnirii între Biserică și intelectuali. Nu era vorba însă de o întîlnire între „instituții", ci între căutări convergente. Mai ales aparte a fost izbutita abordare a tradiției de către niște intelectuali formați în datele culturii moderne care, fără a-și nega formația, au inclus-o și au valorificat-o în noul orizont descoperit (capitolul II insistă minuțios pe acest fapt). Prin autenticitatea și non-conformismul efortului lor, ei s-au putut întîlni – fără stavile – cu monahi autentici, ei înșiși intelectuali ca părintele Benedict Ghiuș, sau oameni foarte simpli, formați exclusiv prin familiaritatea trăită cu textele tradiționale. Părintele Ioan cel străin era, el însuși, din ultima categorie. Ceea ce demonstrează că în interiorul tradiției există o libertate care depășește, nu înainte de a utiliza din plin, determinațiile culturale și mentale ale călătorilor.

Normalitatea nu are nevoie, pentru a fi convingătoare, de statistică. Deși singulară – ori poate tocmai de aceea – experiența Antimului dovedește cît de normală și de fertilă poate fi angajarea pe cale prin intermediul culturii: „acea cultură inseparabilă de conștiința în trezire... care sfîrșește prin a se proiecta sărbătorește pe orizontul marii aventuri a Spiritului în lucrare pretutindeni și

întotdeauna" (*op. cit.*, p. 130). Comentariul *Scrisorii* nu face decît să continue acest efort. Toate temele propuse aparțin tradiției, sînt deja prezente la autorii patristici ori la autoritățile isihasmului. În volumul de față, ele capătă doar extensia și expresivitatea unor noi formulări, dobîndesc o proaspătă actualitate – în termenii acelei culturi care participă la eleganța și libertatea Spiritului.

Dilema nr. 198, 25-31 octombrie 1996

Sensul reziduului la Istanbul

Palatul lui Constantin Porfirogenetul

Străduțe povîrnite, întortocheate, cu hîrtoape moderate, blocuri de 2-3 etaje cam jupuite, de deasupra cărora se ivește cîte o casă veche, tarabe debordînd de fructe, mici grădini și piețe pline de harababură – un cartier calm, pitoresc și nonșalant. Ceva cam ca o „slavă stătătoare"... De monument nici urmă. În sfîrșit, o grilă zăvorîtă pare să-l indice. Dincolo de ea, incinta constă într-un maidan (în sens românesc, nu islamic) modest ca întindere, înecat de buruieni prospere. Te întrebi la ce bun încuietoarea și cauți cu nedumerire resturile acelui „palat admirabil prin varietatea edificiilor, frumusețea grădinilor ce le înconjurau, a mozaicurilor sau picturilor ce decorau apartamentele, palat așa de amplu încît părea un oraș în oraș", potrivit lui Charles Diehl. Singurul edificiu vizibil e o căsuță pe jumătate surpată din care iese cu potolită grăbire *curatorul* locului, cu burtă și papuci. Plin de amabilitate (oamenii sînt la Istanbul de o impresionantă solicitudine), îmbie vizitatorii să se așeze pe sofaua desfundată, amplasată în mijlocul bălăriilor, de unde el însuși își veghează obiectivul. Aduce și cîteva scaune de birou, cam șubrede și descojite. Le pune din fericire cu fața spre palat așa încît, în fine, îl văd !

E un fragment de zid ritmat de arcaturi în marmură roșie și albă, un fragment de zid a cărui eleganță îți taie respirația.

Recapitulez bălăriile, căsuța paznicului, sofaua din mijlocul maidanului, țipetele copiilor care joacă fotbal undeva deasupra noastră, trag aer în piept și mă mai uit o dată la palatul bazileilor. Toate împreună, legate printr-o nepăsătoare evanescență, mi se par

de-a dreptul formidabile. Ce plicticos ar fi fost să vizitez nenumăratele edificii (cu mozaicurile și picturile apartamentelor lor) dintr-un palat amplu cît un oraș în oraș. Numai gîndul la așa ceva mă obosește, făcîndu-mă să prețuiesc și mai mult scaunul oferit de primitoarea gazdă.

Așa, lecția e mai acută și mai promptă. Splendoarea imperială a Răsăritului creștin, o splendoare vast desfășurată în numele divinului are doar rostul să se facă pentru o clipă – mai scurtă ori mai lungă – văzută. Apoi e destinată să treacă. Și trecînd, ne poate trece splendoarea nevăzută care o animă, ne poate trece pe noi înșine spre sursa ei. Henry Corbin vorbea undeva despre expresivitatea simbolică a unei ogive incomplete, care te împinge să îi imaginezi arcul lipsă boltindu-se în alt tărîm. Horia Bernea revenea mereu la ceea ce el numea o „poetică a fragmentului" și își sprijinea pe asta muzeografia. „Eliberat" din întreg, fragmentul (ca și schița) îți invadează ochiul cu frumusețea unui detaliu, spunea el, te stîrnește să mergi pe urmele de sens ale unui întreg ce nu e finit, încheiat, rezolvat, ci deschis, „în mers". Lui Berdiaev îi repugna arta clasică pentru că ea avea pretenția să cuprindă desăvîrșirea în finit și formă. André Scrima identifica acel moment, la „joncțiunea între milenii, cînd apogeul precede cu puțin declinul", moment în care „pentru a supraviețui, timpul Bizanțului se interiorizează: se pregătește să devină esențialmente tradiție".[97] E acel moment în care Bizanțul începe să se retragă din formele sale fastuoase, explicite, pentru a lăsa vestigii, urme discrete, filiații spirituale ascunse, un suflu care nu poate pieri...

Un reziduu bine conservat

În același cartier, caut cu îndîrjire Fetiyeh Djami. Ea perpetuează, dacă nu greșesc, o frumoasă biserică bizantină dedicată „Maicii Domnului dăruită cu toate harurile" (*Theotokos pamma-*

[97] Eram cît pe ce să mă apuc să caut titlurile, locurile, referințele bibliografice complete, dar mă opresc ușurată. Nu am unde să le caut. Sînt în vacanță.

karistos). Dau iarăși de o curte, de data asta lucie, plină numai cu praf amețit de soare. Cîțiva copii își fac de lucru prin el, în timp ce femeia cu cheia spală rufe într-un cazan, alături de „monument". În afară de un paraclis păstrat mai mult ori mai puțin intact de la cucerirea orașului – așa zice *Le Guide du Routard* –, biserica a fost transformată și funcționează ca moschee. E o moschee frecventată și bine îngrijită, de un kitsch cuviincios în decorația interioară (o întrezăresc rapid la intrarea unui grup de credincioși). Cît despre paraclisul „mai mult sau mai putin intact de la cucerirea orașului", el are aerul unei debarale ori al unei galerii de mină: pari de lemn proptesc bolți modeste din cărămidă, iar niște scînduri bătute în cuie îl despart de lăcașul de cult în funcțiune. Din altar și din trompele micului naos radiază – pe fondul sobru al pereților nuzi – cîteva mozaicuri solare, suverane, intense, care umplu locul de lumină. Au calitatea princiară a celor de la *Hosios Lukas* lîngă Delfi, însă în spațiul acesta strîns, intim, care te adună în sine, confruntarea cu privirea din imagine e mai pregnantă; e inevitabilă.

Două spații, două „moduri" ale tradiției separate prin niște scînduri. Nu mă refer, evident, la creștinism și islam. La Selciuk, lînga imensa bazilică a lui Iustinian, navă de marmoră deschisă spre cer, am intrat în curtea secretă, de un calm mai vechi decît timpul, a moscheii lui Isa-Bey, așa cum tot acolo am putut asista la pietatea creștină, disciplinată de fluxul autocarelor venite în pelerinaj la presupusa casă a Mariei de la Efes.

Mă refer doar la faptul că, alături de exercițiul curent, „diurn" și respectabil al cutumelor religioase, există spații *inaparente* pentru că, acolo, tradiția își lasă urma ascunsului ei. Sînt locuri ale aventurii, locuri rezistente la trecerea vremii deoarece posibilitățile lor nu se dezvoltă – impresionant – în timp. Ele propun mai degrabă, „în clipă", un sens spre Acela ce instituie tradiția, o conține și se comunică prin ea.

(De altfel, asemenea urme nu implică, neapărat, regimul romantic și „straniu" al ruinei.)

Reziduuri lingvistice

Alături de *Hagia Sophia,* istoricii de artă și ghidurile turistice menționează (ca pe un *must* bizantin) o biserică cu admirabile, relativ bine păstrate mozaicuri și fresce ce-și datorează ultimele intervenții începutului de secol XIV: e *Kahrye Djami,* în Fanar.

Din afară, *Kahrye Djami* te duce cu gîndul la o modestă movilă de lut ars, roșcat. Turla amplă și joasă, ca și importantul exonartex împreună cu contraforții îi dau o zdravănă stabilitate, în care dimensiunea ascensională e greu sesizabilă. Ici și colo, abia zărită, marmura delicat traforată a ferestrelor pune cîte un accent de fragilitate în masa aspră, concentrată, „defensivă" a clădirii. Sînt însă simple fante care nu fac decît să sporească senzația de fortăreață, de emisferă închisă în sine, de coajă dură. Într-un cochet restaurat și ferchezuit cartier levantin, ea stîrnește ciudata impresie de înjghebare a pustiei, de chilie a unui anahoret, de boltire a unei misterioase grote. Zidurile rugoase, de culoarea incendiului abia domolit, dau *formă* unei interiorități bine apărate, dificil de abordat, însă masivă în evidența ei.

Înăuntru, calitatea atmosferei se răstoarnă: e un spațiu al eleganței și al prospețimii răcoroase. Nu numai prin sclipirea rafinată a mozaicurilor, ci prin neașteptata splendoare a marmurelor, de la rozuri subtile și roșuri închegate, la verzuiuri de adînc de mare, la griuri fine, striate, cu nervuri de trup cristalin. Sub sulurile de raze, filtrate prin cercurile ferestrelor, pămîntul își etalează aici, discret, materia nestemată, splendoarea limpede extrasă din măruntaie, aptitudinile lui „celeste". În materialitatea de la *Kahrye Djami* există sugestia unui pămînt fecundat de lumină, capabil să dea corp adecvat strălucirii ei, așa cum Fecioara a dat Luminii lumii substanța trupului său terestru. E o întrezărire a acelei *terra lucida* despre care un maestru shî'it din secolul al XIX-lea spune că nu se află numai „deasupra" lumii noastre sensibile ci și „în invizibilul ei".

Disimulat în rostirea turcească, este perpetuat numele grecesc al locului. *Kahrye Djami* vine de la *Mone tes chôras*, Mînăstirea „Limitei", spunea André Scrima, a „Incintei", a „Receptaculului": *chôra*, cu tot ceea ce termenul înseamnă de la Platon încoace. Aici e celebrat „Mîntuitorul în *chôra*", Christos prezent, manifest în *limită*, în *receptacul*. Iár această calitate de receptacul se referă la Maica Domnului, căreia îi este dedicată biserica, așa cum o indică succesiunea mozaicurilor din nartex, care desfășoară minuțios sărbătorile mariale. Fecioara-Theotokos e, într-adevăr, un sălaș al nemărginitului divin, e un „loc" unde încape, fără limitare, Atotcuprinzătorul. Imnografia bizantină și textele teologice o celebrează pe Fecioară numind-o *chôra tou achôrêtou*, „locul Celui fără-de-loc", „cuprindere a de-necuprinsului". Acatistul Buneivestiri intonează solemn, superb ca sonoritate: *Chaire Théou achôrêton chôra,* „Bucură-te, încăperea lui Dumnezeu celui neîncăput". Iar Theodor Metochites, ultimul ctitor al locului, în secolul al XIV-lea, îi dedică un poem unde își justifică, metafizic, zidirea : „Nădejdea mea stă mai cu deosebire în Maica Sa, lăcaș (*chôra*) feciorelnic și preasfînt și prealarg al Celui de necuprins și dincolo de toate. În numele ei ridic mînăstirea."

Recurgînd la o glosă a lui Henry Corbin referitoare la altă temă[98], s-ar spune că întruparea christică ne pune în fața unei *com-prezențe* (termenul e forjat de Corbin) a limitei și a ilimitatului. El insistă, așa cum fac și exegeții întrupării de altfel, asupra faptului că termenul desemnează o situație în care nici unul dintre elemente nu își poate realiza propria prezență fără contribuția celuilalt, așa cum, spune Corbin, Domnul (*rabb*) nu există fără cel căruia îi este Domn (*marbub*): fiindcă cel dintîi nu se revelează în lipsa atenției, chemării, dorinței celui care îl contemplă. Întruparea nu a fost posibilă, conform Scripturii, decît după rostirea Mariei: „Iată, roaba Domnului sînt !"

[98] Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*. ed. II: Paris, Éd. Buchet/Chastel, 1979, p. 187.

Ea a identificat și a făcut activi – *ex parte humana* – termenii (lingvistici și existențiali) necesari acestei com-prezențe.

Dacă îl urmăm pe André Scrima, structura topologică propusă de *chôra tou achôrêtou* își are sursa, încă și mai vertiginos, în „sfatul dinainte de veci" și de nescrutat al Treimii. El invoca în acest sens un pasaj din Maxim Mărturisitorul (*Întrebările către Thalasius*), unde „com-prezența" limitei și a ilimitatului era pusă drept principiu (*arche*) și *scop* al creației fiindcă, se spune acolo, „înainte de veacuri a fost pre-gîndită o unire între limită și fără-de-limită, între măsură și fără-de-măsură, între margine și fără-de-margine, între Creator și creatură, între odihnă și mișcare".[99]

Problema umanului – rostul pentru care a fost creat și care îl face demn de ființă – ar fi, deci, ca el să participe la rîndul lui, în propria variantă, personală, la com-prezența menționată. Prin efortul contemplativ, spiritualul va tinde să se obțină pe sine drept *chôra tou achôrêtou*. André Scrima interpreta/ parafraza în acest sens un pasaj din Ioan Climax, foarte experimentat în domeniu: „Isihast e cel ce reușește, o paradox !, să cuprindă necuprinsul dumnezeirii în cămara minusculă a inimii lui" (*Scara* 27).

Prin aspectul de fortăreață, de emisferă închisă în sine, de coajă dură, *Kahrye Djami* trimite, în cele din urmă, spre acea incintă minusculă pe care calmul facultăților lăuntrice – unificate în rugăciune – o transformă în receptacul apt să găzduiască experiența ilimitatului.

Dilema nr. 212, 14-20 februarie 1997

[99] Cf. André Scrima, „L'Apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien", *Hermès* nr. 6, 1968, p. 161.

„Destinul irepetabilei individualități nu încape în nici un întreg universal"

Datorăm Editurii Humanitas privilegiul de a putea citi în românește o carte formidabilă: Nikolai Berdiaev, *Cunoașterea de sine. Exercițiu de autobiografie filozofică.*[100] Considerată de mulți drept cea mai inspirată carte a lui Berdiaev – el însuși un „inspirat", un înnoitor de mare suflu al filozofiei creștine, răzvrătit împotriva oricăror convenții care blochează căutarea spirituală. Cartea aceasta are o calitate cu totul aparte. Ea nu este „expunere" – fie și vulcanică – a unei concepții filozofice. E materie filozofică trăită, e o privire ultimă ce investighează, judecă, nuanțează, fixează aventura intelectuală a unei vieți, intelectualmente foarte aventuroasă. Scris în 1940, volumul conține adăugiri ce se întind pînă în 1947, un an înaintea morții autorului. Pentru un gînditor ce a dat toată viața ocol, după propria declarație, unei aceleiași problematici, *Cunoașterea de sine* e înconjurul final, examenul definitiv, sinteza unei neîncetate erupții. Dar nu e vorba despre un exercițiu singuratic, degrevat de intruziunile imediatului; dimpotrivă, „autobiografia" reunește, confruntă, împletește fervoarea propriilor teme cu destinul intelectual și istoric al Europei primei jumătăți a veacului XX: renașterea culturală și religioasă, de la începutul secolului, a inteligheției ruse, ortodoxia oficială, mișcarea socialistă ori puterea bolșevică în curs de instalare, Rusia peregrină a „căutătorilor de Dumnezeu", exilul, două războaie, mediul intelectual al unei Germanii interbelice

[100] Traducere Inna Cristea, colecția „Gînditori ruși", 1998.

înfrînte, diaspora rusă, cercurile filozofice și religioase ale Franței catolice ori protestante, intelectuali europeni de primă mărime, iată partenerii – de multe ori adversari, aproape totdeauna neînțelegători, dar mereu incitanți – ai traseului lui Berdiaev.

Memoria creatoare

Nu avem totuși de-a face cu un volum de memorialistică, fie ea și concentrată pe teme filozofice. Avem de-a face cu o lucrare acut „creatoare" (termen atît de propriu lui Berdiaev), cu un exercițiu propriu-zis de cunoaștere: a reparcurge propria cale intelectuală & spirituală (pentru Berdiaev, cele două aspecte fuzionează) din perspectiva sfîrșitului. A o verifica, a o adînci, a-i da anvergura și tensiunea unui bilanț – și, poate, elanul ultim –, acesta e scopul cărții. Iar această încercare de cunoaștere înseamnă cunoaștere a universalului prin experiența ofensivă, integratoare a unei persoane anume, unică, irepetabilă. „Adevărata înțelegere rezidă anume în a percepe tot ce s-a petrecut cu universul drept ceva ce s-a petrecut cu mine", declară Berdieav în „Prefață" cu o îndrăzneală de care doar un gînditor rus e capabil. „Am retrăit universul, întregul proces universal și istoric, toate evenimentele din epoca mea drept parte a microcosmosului meu, drept calea mea spirituală. În profunzimea mistică, tot ce s-a petrecut cu universul s-a petrecut și cu mine". Cunoașterea înseamnă, în acest caz, *metabolizare*, intuiție a sensului pe care-l poartă cu sine torentul evenimentelor, perceperea lor drept „simbol" al unei cu totul alte realități ce rămîne să fie cucerită de către subiectul spiritual.

Nu atît o poziție filozofică „existențială" își recunoaște Berdiaev. El se vede mai degrabă drept campion și totodată actor al unei *filozofii a persoanei*; și, prin ea, drept un gînditor ce redescoperă adevărul prim al creștinismului, miezul lui cu adevărat novator: anume anvergura metafizică a eu-lui. „Sînt un reprezentant al persoanei,

care s-a răsculat împotriva puterii «generalului» obiectivat", spune el. Berdiaev nu propune o teorie, ce ar ține, și ea, de „obiectivarea" gîndului. Nu încearcă o viziune filozofică asupra lumii, ci trăiește filozofic lumea, îi percepe acut limitele și – apăsat, exasperat de ele – caută să străbată spre ceea ce o transcende. El „nu e, propriu-zis, un filozof, ci o *natură* filozofică", spune Andrei Pleșu în prefața unei alte mari cărți, *Sensul creației*.[101] Ar fi de adăugat imediat că a trăi filozofic lumea înseamnă, pentru Berdiaev, a trăi un ireconciliabil conflict, o catastrofă a cărei soluție o caută. E conflictul între lumea „obiectivată", finită, instalată, impunîndu-și prezența și autoritatea *din afara* persoanei – lumea necesității – și „împărăția libertății" unde persoana își atinge adevărata demnitate, adevăratul destin. Destin care, după Berdiaev, stă în „misterul dublei nașteri", nașterea lui Dumnezeu în om, căreia trebuie să-i răspundă nașterea omului în Dumnezeu. „În Dumnezeu există nevoia de om, de răspuns creator al omului la chemarea divină... Este misterul iubirii, nevoia de cel iubit a celui ce iubește".

*

Care sînt instrumentele și tehnica acestui „exercițiu de autobiografie filozofică" ? Pentru Berdiaev, *persoana* nu e autentică, am văzut, decît în măsura în care toate facultățile ei au o dispoziție creatoare, în măsura în care ele pot produce ceva nou, un spor de realitate interioară, liberă de dominația „obiectivării". Pentru el, memoria însăși are o funcție de acest tip: e capacitate de a prelucra trecutul, utilizîndu-l ca materie primă a unei experiențe spirituale *prezente*. Pentru el, trecutul nu e consumat, epuizat, închis; dimpotrivă, trecutul e plin de posibilități ce pot hrăni căutările, configurația, elanul *actual* al eu-lui. E text interior, care admite o neîncetată hermeneutică. „Memoria trecutului este o memorie creatoare, o memorie care transfigurează, care face o selecție, nu

[101] Traducere de Anca Oroveanu, Prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, București, Humanitas, 1992.

reproduce în mod pasiv trecutul... Cînd revăd în memorie trecutul, execut în mod conștient un act creator de interpretare și transfigurare. Pe asta îmi bazez cartea." Trecutul stă, astfel, mereu *în fața* persoanei – ca ofertă și combustibil pentru drumul ei, pentru eliberarea ei. Timpul și trecerea lui ireversibilă sînt astfel „evitate", scoase din discuție. Punctul acut, pentru gîndirea lui Berdiaev, nu este *perisabilul* lumii acesteia, așadar succesiunea timpului, care o atacă erodînd-o. Tema dominantă, lancinantă e dată de *finitudinea* și *exterioritatea lumii*, de condiția ei de „obiect" ce stînjenește, desfigurează sau chiar sufocă libertatea constitutivă a persoanei. „Mie totul îmi apare ca finit, nu ca tranzitoriu..." În structura sa intimă, Berdiaev se descoperă chinuit „prin neiubire fața de tot ce e finit". Totodată își aplică expresia lui Dostoievski: „pe mine toată viața m-a chinuit Dumnezeu". Între aceste două chinuri, între acești doi poli are loc efortul lui, efortul de transcendere, de eliberare din robia finitului.

Și, colaborînd cu memoria, scrisul este disciplina care face cu putință acest traseu. A scrie înseamnă, pentru Berdiaev, posibilitatea de a trăi creator, de a obține spațiu interior pentru intuițiile din care se naște filozofia sa, de a auzi chemarea celeilalte lumi. Refuzînd, ca pretutindeni, obiectivația, el nu e interesat de „produsul" finit al scrierii, ci de *procesul* ei, de conștientizarea microcosmosului persoanei pe care scrisul o face posibilă. „Scrisul este pentru mine igienă spirituală, meditație și concentrare, este stil de viață... Scriu pentru că un glas interior îmi poruncește să spun ceea ce am auzit, scriu pentru că nu pot să nu scriu". Ca activitate, scrisul e vector spre interioritate, spre adîncul liber și infinit al persoanei; ca rezultat, el e finit, exterior, incomensurabil cu sensul pe care l-a dezvăluit.

Repulsia față de sacralizările finitului

Trei mari teme se leagă, pentru Berdiaev, de angoasa și de revolta religioasă față de „lumea aceasta": tema finitudinii, cea a „lumii

obiectivate" și cea a „colectivului". Finitul, „lumea obiectivată" și, în sfîrșit, definirea individului prin apartenența la grup atentează, toate trei, la demnitatea metafizică a persoanei, îi stînjenesc elanul creator spre transcendent, îi interzic libertatea ultimă, îi confiscă unicitatea. Cu neabătută vigilență, Berdiaev identifică prezența acestor trei teme în tot țesutul existenței și le denunță, le respinge vehement, caută să se salveze de povara lor. „Am devenit filozof", spune el, „am îndrăgit «teoria» (contemplarea) pentru a scăpa de cumplita angoasă a «vieții» cotidiene", de banalitatea plană, lipsită de dimensiune verticală a imediatului. În artă, „neiubirea lui pentru clasicism" e stîrnită de pretenția acestuia de a crea forme perfecte, de a obține impresia desăvîrșirii la nivelul finitului. „Perfecțiunea poate fi atinsă doar în infinit. Năzuința către infinit și etern nu trebuie să fie curmată de iluzia perfecțiunii finite". Și viața cotidiană, și clasicismul sînt, din punctul lui de vedere, pasibile de a fi trecute la aceeași rubrică a capcanelor finitului. Sînt realități limitative, derivate, secunde, „provinciale". „Tot ce este departe de Dumnezeu are un caracter provincial. Viața devine plată, măruntă, dacă nu există Dumnezeu și lumea de sus".

Însă aceste capcane sînt aproape inocente în raport cu altă primejdie, pe care am putea-o numi *sacralizarea trupurilor colective* (istorice, sociale, politice, ecleziastice). Aici, vehemența lui Berdiaev crește în intensitate. Pentru el, asemenea sacralizări – prezente în „naționalism, etatism, clericalism, familism sau atotputernicul colectivism social, în atotcuprinzătorul totalitarul comunism ori cosmism" – țin de „o viziune tribală a lumii", tot atît de măruntă, de derivată, de anostă, de străină față de unicitatea persoanei și a drumului ei spiritual pe cît este „banalitatea vieții cotidiene". Însă presiunea lor asupra individului e incomparabil mai mare. În ele se manifestă agresiv „masivitatea" însăși a lumii acesteia, pietrificarea ei, închiderea ei (provincială) față de lumea spiritului. Iar cea mai gravă dintre aceste sacralizări îi apare cea a autorității religioase.

„Prin concepția mea fundamentală, n-aș fi putut nicicînd fi strivit de masivitatea și greutatea unei autorități religioase. Această masivitate nu m-a impresionat defel. Văd în ea o împovărare cu starea de cădere a lumii... Într-un anume sens, se poate afirma că creștinismul istoric a fost creat de biserică, de colectivul religios ca fenomen sociologic." Avem în față imaginea unei lumi solidificate, în care sacrul a devenit opac, dar mai ales exterior, în care el e obiectivat sub chipul *puterii* și al *colectivului*. Latura cea mai dură a acestui sacru deviat e, după Berdiaev, aspectul „judiciar" al religiei, care distribuie omenirea în categoria celor mîntuiți și a celor damnați, susținînd veșnicia chinurilor iadului. Dacă admitem această dogmă, a „iadului obiectivat", spune el, „atunci toată viața mea spirituală și morală devine lipsită de orice sens și de orice valoare, pentru că se desfășoară sub semnul terorii". Acesta ar fi punctul terminus al tendinței descendente, grele, al decăderii sacrului sub presiunea lumii acesteia. Sacrul devine imanent, ia chipul acestei lumi, iar persoana e situată, determinată, sufocată de categoria colectivului; devine un element al massei. „Teologia se află în puterea sociomorfismului", spune Berdiaev, „ea gîndește pe Dumnezeu în categoriile relațiilor sociale de exercitare a puterii". „Purificarea și eliberarea conștiinței creștine de sociomorfism îmi apare ca o misiune importantă a filozofiei creștine". Dincolo de această misiune purificatoare, care ar trebui să curețe terenul și să redea respirație persoanei, filozofia lui Berdiaev celebrează un Dumnezeu al libertății, întîlnirea a doi parteneri ce nu se pot întîlni decît în libertate. „Chiar și păcatul îl percep nu ca pe o nesupunere, ci ca pe o pierdere a libertății. Iar libertatea o simt ca fiind dumnezeiască. Dumnezeu e libertate și dă libertate. El nu e Stăpînul, ci Eliberatorul... Dumnezeu lucrează prin libertate și asupra libertății. El nu lucrează prin necesitate și asupra necesității". Însă, pentru a-l descoperi și pentru a-l cunoaște astfel, omul trebuie să-și regăsească condiția de persoană.

Dilema nr. 325, 30 aprilie – 6 mai 1999

Cele două priviri

Exasperări

Italia, se spune, e „obeză de patrimoniu". Roma e și mai obeză de patrimoniu. O declară oamenii locului, iar vizitatorul o simte pe pielea lui la fiecare pas, la fiecare mișcare. El nu are nici o clipă răgazul de a privi, în pace, o singură piesă. Simte mereu undeva, în marginea ochiului, o cohortă de opere ce își așteaptă rîndul la admirație, la atenție, la memorare măcar. Ori încotro se întoarce privirea, ea constată cu uimire, amestecată cu o anume disperare, că e pusă în situația de a se entuziasma, de a se concentra ori măcar de a lua seama. Îmi închipuiam că, restrîngîndu-mi decis interesul la bazilicile paleocreștine, voi putea stăpîni această necontenită agresiune. Dar, ca să ajungi la ele, trebuie să străbați orașul și el te atrage după sine.

Între via del Corso și piața Navona, fațade timpuriu renascentiste de un somptuos ocru ori roșu închegat, greu, bătînd în brun, modelate de portaluri și de ancadramentele stricte, de piatră ori marmură, ale ferestrelor – printre care Palazzo Ruspoli ori Collegio Capranica – taie în unghiuri strîmte străzi din fericire umbroase, aproape secrete, cu neașteptate revărsări de vegetație. Același belșug de culoare plină, grasă, veche, scursă pe pereți, același belșug de eleganță masivă și de nonșalanță în ușoara dărapănare a zidurilor înconjoară intim Pantheonul vecin, în care oamenii își investesc interesul de foarte multe veacuri. Construit în 27 î. Chr. de către Agrippa, restaurat de Domițian și reconstruit de Adrian, el a devenit în 609 spațiu eclezial creștin, dedicat cultului martirilor. Despuiat de bronzurile și podoabele sale de papa Urban al VIII-lea Barberini în secolul al

XVII-lea, adăpostind mormintele lui Rafael, Victor Emanuel al II-lea (mort în 1878) și al regelui Humbert I (mort în 1900), Pantheonul are – în interior ca și în exterior – o sobră, încruntată aproape, măreție. În ciuda aspectului său de munte compact, el intră în continuitate cu rețeaua de străzi vecine, cu inevitabila și eleganta fîntînă barocă din piață, al cărei bazin împrejmuiește unul dintre foarte numeroasele obeliscuri egiptene ale Romei, încununat de cruce. Adăpostită de soare în arcada unei prăvălii de umbrele, am descoperit, crescînd din zona opusă intrării, resturile unei bazilici (în sensul antic, de loc de comerț și de schimb) fondată de Constantin și dedicată lui Neptun. Delicate resturi de friză, figurînd în marmură delfini, comentau cu grația lor lichidă densa alcătuire de cărămidă și piatră.

Nu departe se află piațeta Sfîntul Ignațiu, un fermecător spațiu-vibrație baroc, lipsit de emfaza bisericii ce îi dă numele, construită între 1626 și 1685 după desenele lui Domenichino. În preajmă iarăși, piața și palatul Montecitorio (sediu al Camerei Deputaților). Calmă, demnă, aproape pustie în simplitatea ei, piața are în centru (evident) un obelisc din sec. VI î. Chr., adus de la Heliopolis de Augustus și instalat aici sub papa Pius al VI-lea, în 1789. Palatul, la fel de nobil și auster, e opera lui Bernini, care a pornit lucrările în 1650, și Carlo Fontana, care le-a încheiat patruzeci de ani mai tîrziu, cu o fațadă modernă datorată lui E. Basile (1918).

Poate că splendoarea – deseori siderantă – a Romei stă în ușurința ei de a reuni, plină de libertate și de fantezie, contrastele și epocile; de a trăi firesc cu măreția și cu vechimea; de a face să stea împreună stiluri și momente de artă extrem de eterogene. Din antichitate și pînă la contrareformă s-a lucrat neîntrerupt și creator în acest loc, *asupra* acestui loc. Din antichitate, trecînd prin perioada paleocreștină și prin renașterea carolingiană, prin renașterea propriu-zisă și prin baroc, artiștii, pontifii, principii, monahii nu s-au sfiit să desfigureze și să conserve în același timp straturile precedente, să le folosească drept material de construcție ori fundal al propriilor

lucrări, să le conteste și să le întărească, prin contrast, expresivitatea. Întîlnești pretutindeni conglomerate de artă de mare clasă, belșuguri de maeștri ce și-au instalat, cu modestie, lucrările într-un același spațiu.

Continuități și fracturi

În bazilica San Clemente, aflată la doi pași de Colosseum, diversitatea e încă bine stăpînită și se acumulează pe mai multe niveluri. La suprafață, biserica reconstruită de papa Pascal al II-lea în 1108 avînd în absidă faimosul mozaic din secolul al XII-lea, ce reia motive iconografice ale primelor veacuri creștine pentru a glorifica crucea ca Arbore al Vieții. Brațele ei, animate de păsări îndreptate spre Christos sînt înconjurate de uluitoare volute vegetale paradisiace îmbrățișînd întreaga boltă și întreaga lume. Dincolo de *schola cantorum*, așezată pe splendoarea pavimentului cosmatesc, delimitată de panouri imaculate de marmură cu semnele viței și ale crucii, magnifiată de încrustațiile cu mozaic ale lui Vassaletto, dincolo de toate aceste splendori, la celălalt capăt al navei, se află capela Sfintei Caterina din Alexandria. Frescele ei (1481), de o grație plană, aproape medievală sînt atribuite fie lui Masolino da Panicale, fie lui Massacio. Firește că nivelul acesta mai cuprinde multe alte piese menționate în ghiduri, dar, epuizat de admirație, vizitatorul coboară în bazilica precedentă, activă între veacurile V-XII: resturi de frescă, de o emoționantă simplitate, întăresc aici impresia de familiaritate cu un tip de artă comun lumii creștine nedivizate. Chiar ceea ce s-a numit „renașterea carolingiană", adică arta liturgică a veacurilor IX-XII căreia îi aparțin și mozaicurile din bazilica de sus, păstrează o limpede rudenie vizuală cu Orientul creștin. Deja divizate – oficial și dogmatic –, cele două lumi continuă, fiecare pe cont propriu, să lucreze în convergență. În sfîrșit, prin coridoare umede și întortocheate, mai poți coborî o lume și ajunge la construcții din

perioada republicană și la misteriosul loc de cult mitraic, cu paturile sale de piatră pe care se așezau, pentru banchetul ritual, adepții unui cult cavaleresc venit din Asia.

San Clemente e expresia, spectaculoasă, a *continuității* spațiului sacru, a perseverenței cu care – o dată calificat – el e reînvestit de fiecare cult și cultură. Santa Prassede, în schimb, pune în scenă, la fel de spectaculos, ruptura stilistică produsă în interiorul aceleiași culturi. Mozaicurile absidei și ale arcului de triumf (sec. IX) reiau, într-o solemnă dezvoltare, anunțul revelației ultime, al apocalipsei, prezent în programul iconografic de la Sfinții Cosma și Damian (sec. VI). Însă ele sînt astăzi cuprinse într-un decor remodelat pînă la înstrăinare prin intervenții din secolele XVI-XVIII: picturile de la finele manierismului anulează ferestrele prin care lumina întîlnea și anima mozaicurile, iar reorganizarea barocă a spațiului desființează logica primă a sanctuarului. Doar mozaicurile din secolul al XIII-lea, care fac din capela Sfîntului Zenon o splendoare densă, concentrată pe un spațiu infim și intim, scapă acestei noi regii. O regie care e și mai agresivă la învecinata Santa Maria Maggiore, unde loggia lui Ferdinando Fuga maschează practic somptuosul Deisis de pe fațadă.

Aici, la prea bogata și ampla Santa Maria Maggiore, admirația mea a avut un moment de exasperare. Casa de bilete, unde se vînd cărți poștale, suveniruri turistice și pliante, e o capelă cu tavanul, ce-i drept cam deteriorat, pictat de Piero della Francesca ori de Melozzo da Forli: două din cele patru maiestuoase figuri ale evangheliștilor mai erau vizibile, în larg desfășurate tonuri de galben și albastru pal. Dar asta e situația mai pretutindeni. La Santa Maria in Cosmedin, casa de bilete adăpostește un fragment de mozaic, admirabil păstrat, din sec. VII. La San Pietro in Vincoli, un ciboriu medieval cu incrustații de aur și pietre dure. În eleganta piață Santa Maria del Popolo, unde ar fi prea lung să înșir cîți artiști au lucrat, călătorul turtit de căldură se poate răcori la o cișmea ce curge într-un sarcofag antic de marmură. E prea mult belșug de artă aici pentru ca

ea să nu-ți devină familiară, să nu o tratezi cu o dezinvoltă convivialitate. Probabil că acesta e fastul adevărat al Romei și de aici decurge euforia pe care ea o stîrnește în vizitator.

Virtuțile pauzei

Dar, confruntat cu deversarea neîncetată de frumusețe, ochiul ostenește și începe să tînjească după fragment, după piesa detașată, ce poate respira singură, după pauze largi în acest continuum de splendoare vizuală. Din fericire, cu cîteva luni înainte de al două miilea an de creștinism, Roma e un imens și omniprezent șantier, iar recuzita lui creează oarecare răgazuri. Arcurile lui Septimiu Sever și Constantin sînt pe jumătate acoperite de uriașe perdele (pentru ca turistul să nu fie cu totul frustrat). La San Pietro in Vincoli, Moise al lui Michelangelo poate fi zărit, cam dificil, înconjurat de niște cearceafuri, ca o piesă gata de împachetare. Nu știu ce să aleg între regret și ușurarea de a fi economisit puțină admirație, care poate fi reinvestită altundeva. Am folosit-o cu larghețe pe Aventin, unde zone bine populate cu vile și grădini senioriale, fac brusc loc pustietății, unor ziduri înalte de mînăstire sau de proprietate privată, peste care se pleacă ramuri de rodii și umbrele pinilor. Acolo se poate respira în voie, în grădinile alcătuite de o simplă cișmea și cîțiva palmieri, cu balustrade care plutesc deasupra Tibrului și a Romei. Așa e grădina de la Santa Sabina, ea însăși o vastă și aproape vidă navă de marmură din secolul al V-lea – abia comentată de conturul *scholei cantorum* și de cele două șiruri de coloane antice, care poartă pe crestele lor semnul soarelui plin, zenital, *Sol Justitiae*, simbolul vechi al noii Întrupări.

Am mai economisit admirație și pe seama unui loc străbătut zilnic: Porta del Popolo. Construită de Aurelian (271-279), Onoriu îi întărește structura folosind ca materiale de construcție elemente antice și o dotează cu două turnuri circulare în 403. Papa Pius al IV-lea o restaurează (1561-1565) recurgînd la arhitectul Nani di

Baccio Bigio. În sfîrșit, înaintea vizitei pe care regina Cristina a Suediei o face la Roma, Papa Alexandru al VII-lea îl însărcinează pe Bernini să remodeleze interiorul. Toate acestea le-am aflat în ciuda monumentului complet înfășat, de la un afiș prin care atenta municipalitate îi instruiește pe turiști și pe cetățeni de scopul fiecărui șantier. Roma e obeză de patrimoniu pentru că, într-un mod aproape incredibil, fiecare parcelă a ei, oricît de restrînsă, a fost lucrată, remodelată, dezvoltată, îmbogățită, restaurată cu libertate, inteligență și ardoare de fiecare generație; pentru că așa continuă să fie și astăzi. În fața porții invizibile, am admirat neslăbitul efort pe care se sprijină splendoarea orașului.

Uimirea adolescentului

În ce mă privește, vizitator admis la un festin gratuit, încep să mă tem că paradisul s-ar putea dovedi o probă cu mult mai grea decît reversul lui. Simți din plin aici ce limite strîmte, zgîrcite, exasperante are capacitatea ta de a primi frumusețea. Ce ne vom face într-un loc și mai bogat în frumusețe ?

Dar și mai prețioase, poate, într-un asemenea voaiaj sînt întîlnirile neașteptate cu locuri și lucrări care, din felurite și imponderabile pricini, par să ți se adreseze direct, preferențial. La Florența, în „sala crinilor" din Palazzo della Signoria, des întîlnita perdea acoperea o frescă de Ghirlandaio întinsă pe un întreg perete, dînd spațiului, aproape gol, și mai mult aer. Deasupra cîmpului vizual obișnuit, încununînd unul dintre nobilele cadre ale ușilor, se afla statuia unui adolescent uimit, absorbit în uimirea sa, cu buzele întredeschise de surîsul desfătării. Interesul pentru imaginea care îl atrăgea îi lărgea ochii, iar genunchiul schița deja un pas spre ea. Era un Ioan Evanghelistul, de Benedetto da Maiano. Același cu autorul severului Palazzo Strozzi, bloc de piatră închis în sine, dens, țepos, aproape inaccesibil. Aici, el sculptase, dimpotrivă, uitarea de sine,

deschiderea fără rezerve, fără limitări și fără rest către Celălalt. Sculptase uimirea de a-L vedea pentru *întîia oară*.

Iar adolescența personajului sugera nu numai aurorala calitate a uimirii lui și receptivitatea fără piedici ori margini cu care i se oferea. Adolescența personajului părea să arate că, în acea clipă, Ioan era încă singurul care îl zărea pe El. Statuia, plasată discret deasupra cîmpului vizual obișnuit, întrupa întîlnirea intimă, secretă cu Cel, în sinea sa, nevăzut. Întrupa întîlnirea a două unicități, absorbite în dialogul privirilor lor.

În Palazzo delle Esposizioni, la Roma de astă dată, se deschisese de curînd o expoziție El Greco, organizată în trei secțiuni: influențele artei icoanei asupra pictorului, perioada italiană de transformare, maturiatea spaniolă. Lucrări ale maeștrilor cretani, numeroase pînze din muzeele spaniole alcătuiau un traseu consistent și convingător. Am privit cu plăcere culorile, stranii, prețioase, din ce în ce mai îmbibate de lumină, formele din ce în ce mai ondulate în alungirile lor, spațiile din ce în ce mai rafinate și mai complexe construite de El Greco pentru a-și pune în scenă subiectele. M-au iritat cu moderație „extazurile", ochii sticloși îndreptați retoric spre cer, lacrimile prea strălucitoare, faldurile și pletele cuprinse ele însele de freamăt mistic. Gustul și mai ales doctrina epocii cereau ca extazul să fie foarte explicit, pe înțelesul tuturor, persuasiv: un instrument pentru *propaganda fidae*.

Alături de toate aceste pînze, și puse în valoare de ele, se afla însă un șir al portretelor bicrome, sustrase cu hotărîre extazului de culori. Fețe de seniori, medici, chipul pictorului însuși se iveau din noaptea mătăsoasă a veșmintelor și a fondului, pe evantaiele imaculate ale gulerelor, fețe ce își purtau cu demnitate servituțile: orgoliul, bătrînețea, boala, melancolia. De pe peretele dimpotrivă, la fel de economică cromatic, le privea o „Sfîntă Față", variantă tîrzie a unei foarte vechi teme iconografice. Fața lui Iisus nu avea nimic hieratic ori extraordinar. Era portretul foarte realist al unui

chip matur, calm, „obiectiv". Nici o expresie anumită nu îl caracteriza, restrîngîndu-i ori particularizîndu-i expresia. Chipul acesta nu propunea nimic particular; se propunea doar, integral, pe sine.

Între privirea tînărului de la Palazzo Vechio și privirea „Feței" de la Palazzo delle Esposizioni, între uimire și obiectivitate, admirația noastră, strîmtă și săracă, și-ar putea găsi o bună așezare. Ea s-ar putea pregăti astfel pentru a fi capabilă să facă față revărsării de frumusețe din Paradis. Altfel Paradisul s-ar putea dovedi periculos, făcîndu-ne să explodăm din cauza frumuseții lui.

Dilema nr. 347, 1-7 octombrie 1999

P.S. (august 2005)

Pentru această euforică indigestie culturală, pentru entuziasmul care, în crescendo-ul său, era să mă sufoce e de vină Teodor Baconsky. El a avut amicala generozitate de a face să fiu invitată, doi ani la rînd, la Școala de vară organizată de profesorul Arnaldo Nesti (Associatione per lo Studio dei Fenomeni Religiosi, Firenze), găzduită la Badia a Passignano, o mînăstire mirabilă, dar banală în Italia, pe dealurile cu vii ale Toscanei. Datorită Marinei și lui Teodor Baconsky, gazde minunate, entuziasmul meu a putut comunica cu al lor și am scăpat, cel puțin pentru moment, de explozia din admirație. Suculența cu care Teodor Baconsky vorbește despre Roma e din plin probată în „notele" pe care, cu îmbelșugare, le-a adăugat dialogului itinerant cu Horia Bernea, întîlnire a intuițiilor și imaginilor pictorului cu întrebările antropologului (*Roma caput mundi. Un ghid subiectiv al cetății eterne*, Humanitas, 2001).

„Locul călătorului"

Poemul

Ioana Pârvulescu a publicat anul acesta la Humanitas o ediție bilingvă a primei cărți din *Călătorul heruvimic*, poem al misticului din secolul al XVII-lea, Angelus Silesius.[102] *Cherubinischer Wandersmann* nu este, în fapt, un poem. E o colecție de sentințe spirituale, de „idei bi-versificate", după expresia traducătoarei, sau de *experiențe contemplative* bi-versificate. Îl putem totuși numi poem pentru că – dincolo de rotunjimea autoconsistentă a fiecărui distih – *Călătorul heruvimic* vorbește despre o unică aventură spirituală, despre o aceeași călătorie. *De negrăitul* ei e atacat printr-o puzderie de „rime": rostiri cît mai concise, aflate la marginea tăcerii. Numai prima carte conține 302 asemenea exerciții de a retrage cuvîntul înspre liniștea non-manifestatului, înspre nimicul de „dincolo de Dumnezeu" (cf. I, 7). Spre el ținteşte Angelus Silesius, înrudit, în îndrăznelile lui apofatice și unitive, cu Meister Eckhart.

După propria mărturisire, cartea ar fi fost scrisă, cu o rapiditate ce-l uimește în primul rînd pe autorul ei, în numai patru zile. Detaliul nu ține, cred, de înregistrarea unei performanțe. Nu e aici mirarea „poetului", oscilînd între orgoliu și modestie, de a fi devenit vehiculul unei inspirații fulgerătoare. Detaliul acesta e mai degrabă notificarea, întru cîtva cifrată, a faptului că textul consemnează – abrupt și reiterat – o experientă *consumată*. O experiență deja articulată, „încheiată"

[102] Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Călătorul heruvimic/ Cherubinischer Wandersmann*, traducere, date biografice, note, variante, postfață de Ioana Pârvulescu, București, Humanitas, 1999, colecția *Terra lucida*.

înlăuntrul ființei. Tocmai de aceea, ea poate erupe în cuvînt – păstrînd, în fiecare din formulările ei, deplinătatea strînsă a întregului.

De altfel, titlul primei ediții, din 1657, foarte elaborat, sinuos și explicit debuta astfel: „Vorbe de duh și încheieri în rime, întru contemplația divină călăuzitoare..." (*Geistreiche Sinn- und Schluss-Reime zur göttlichen Beschawligkeit anleitende...*). „Cuvîntul Schluss-Reime (de la Schluss = încheiere, final) nu trebuie tradus desigur", spune Ioana Pârvulescu în Note, „prin «rimă finală», ci, așa cum rezultă și din prefața autorului, prin încheieri (= concluzii) rimate, cu rimă sau în rime". Avem de-a face așadar cu o *poartă* a textului, care e titlul său baroc, explicativ, amănunțit, prevenitor. El ne avertizează asupra materiei, dar mai ales asupra *convenției* textului propus. Cine o acceptă și trece pragul, va asista la îndelungul șir al unor „concluzii". Parcimonios și paradoxal construite, recurgînd la admirabile asociații simbolice, ele reiau mereu, din unghiuri diferite, aceeași temă: întîlnirea unificatoare între suflet și Dumnezeu.

Călătorul heruvimic ar mai putea fi numit poem și pentru că, de-a lungul călătoriei sale, autorul obține mereu un punct de vedere integrator asupra tuturor celor create. Oriîncotro s-ar întoarce, descoperă în ele o metaforă operantă pentru tema întîlnirii, a asemănării cu divinul, a întrepătrunderii, a fuziunii cu el. Alchimia, categoriile intelectului, simbolismul vegetal ori agrar, episoadele Scripturii intră toate în consonanță cu această temă, o aproximează prin analogii, se armonizează în funcție de ea. Toate devin „rime", variații ale unicului motiv axial. În sfîrșit, *Călătorul heruvimic* ar mai putea fi numit poem pentru că unitatea lui se lasă desfășurată într-o progresiune, într-o cale propriu-zisă, chiar dacă ea e disimulată în curgerea distihurilor. Pentru Ioana Pârvulescu (conform Postfeței), existența acestui traseu a fost una dintre descoperirile (și probabil bucuriile) traducătorului: „Cartea întîi a *Călătorului heruvimic* are un fir epic, este o poveste... În succesiunea de aforisme este ascunsă povestea unei călătorii spirituale, mai precis a unor etape de drum...".

Egalitatea partenerilor

Printre îndrăznelile eckhartiene ale lui Angelus Silesius se numără și familiaritatea arzătoare, pasionată cu care își tratează ținta. Aproape toate analogiile lui sînt analogii ale intimității cu Dumnezeu, înțeles de cele mai multe ori în sensul „Deității", dincolo de aspectele afirmative ale divinului. Între un Dumnezeu ce își depășește limitele unanim cunoscute, și un om ce își depășește limitele unanim îndurate se petrece operația de unificare, de fuziune. Iar ea este atît de intens și de autentic resimțită încît cele două ființe devin dependente de această operație, nu se mai justifică decît prin ea, nu „sînt" decît prin prezența celuilalt. „Știu că de nu sunt eu, nici Domnul viață n-are/ Iar de mă sting Îi iau și ultima suflare" (I, 8). Ceea ce e cu totul remarcabil – și dă probabil garanția unui mistic autentic – este că fiecare din cei doi participă la această reciprocă absorbire fără a renunța la condiția proprie. Dimpotrivă, pentru ca întîlnirea să fie consistentă, reală, efectivă, condiția divinității și condiția umanității trebuie să-și atingă, fiecare de partea sa, maxima actualizare. Fiecare trebuie să se prezinte în fața celuilalt cu prea-plinul împlinit al ființei sale. „De vrei din roua Lui perla dumnezeirii,/ Să fii de neclintit în roua omenirii" (I, 121). Nesiliți de rigorile traducerii versificate, am putea reda literal distihul prin „Dacă vrei să prinzi roua perlei nobilei dumnezeiri/ Trebuie să atîrni neclintit de umanitatea din această rouă". De altfel distihul poartă titlul „Prin umanitate către dumnezeire". Capacitatea de a fi receptacul al divinului, mai mult decît atît, egalul său în dialog – iată, după Angelus Silesius demnitatea veritabilă a „umanității", în care misticul trebuie să stea neclintit. Exigență îmbinată, de altfel, cu un robust realism care face cinste prin sinceritatea lui tăioasă: „Pe oameni nu-i iubești; lucru-i îndreptățit:/ Doar omenirea e în oameni de iubit."

Această umanitate, esențială, centrală în raport cu toate celelalte variante de creatură este „personajul" textului nostru. Ioana

Pârvulescu menționează în Note că cele mai multe tălmăciri în limba franceză au redat termenul *Wandersmann* din titlul poemului fie prin „pelerin", fie prin „rătăcitor". Or, spune ea, ambele reduc sensul la o simplă modalitate particulară de parcurs: prima, la una cu țel religios bine stabilit, a doua la o lipsă dizolvantă de țel. În original, este vorba despre „omul călător", despre o umanitate a cărei demnitate e itinerança; o umanitate care se realizează *creîndu-și* ținta, convocîndu-și partenerul în spațiul din ce în ce mai vast al întîlnirii. Pentru „umanitatea" astfel înțeleasă, pentru omul astfel înțeles, îngerul devine adjectiv, funcție pe care și-o încorporează și pe care o pune la lucru. „Heruvimic" e doar modul călătoriei, dar nu și eroul ei. Cel din urmă e destinat unei vocații mai pretențioase, mai radicale decît îngerul: el trebuie să atingă abisul divin, pe care îl cheamă, îl stîrnește cu anvergura propriului abis (cf. I, 68, ce reia cuvintele psalmistului). Umanitatea astfel înțeleasă e capacitatea de a rămîne mereu în itineranță, de a depăși fiece hotar, inclusiv cel angelic: „Întrebi ce e umanitatea ? Îți voi răspunde cu dreptate:/ Într-un cuvînt, e supraangelicitate" (II, 44, trad. Andrei Pleșu).

Dar umanitatea astfel înțeleasă e și capacitate de a asimila registre diferite de ființă, capacitatea călătorului de a interioriza teritoriile parcursului său. Numele de poet al călătorului, „Angelus Silesius", nume emblematic, nu lasă deoparte nici determinațiile cerului, nici determinațiile pămîntului, nici determinațiile geografiei terestre, nici pe cele ale geografiei simbolice de care ține autorul; toate registrele dau materia din care se hrănește aventura lui.

Călătorii

Cartea călătorului heruvimic nu e doar consemnarea, mai mult sau mai puțin încifrată, a unei inefabile și singuratice călătorii. Ea este un *instrument de călătorie*, un text destinat să orienteze și să asiste pe cei aflați într-o întreprindere similară. „Rimele" au fost

editate în 1657 într-o formă potrivită pentru a însoți permanent pe cititor. Dincolo de scopurile politicii ecleziale (Contrareforma se străduia să recatolicizeze Silezia și susținea asemenea editări), ediția *portativă* a *Călătorului heruvimic* face parte dintr-un inventar consacrat, propriu tuturor „societăților" de călători contemplativi. Foarte distanțați cîteodată în timp și spațiu, dar înrudiți printr-un același stil de căutare, ei alcătuiau asemenea colecții de texte în care experiența personală se adăuga unei filiații, unui depozit de experiență a maeștrilor trecutului. „Pelerinul rus" nu călătorea și el cu *Filocalia*, culegere de texte ale Părinților pustiei, care îl orientau în drumul său, care îl ajutau să-i recunoască treptele și răspîntiile ? Asemenea autorilor *Filocaliei*, Angelus Silesius își prefațează propriul poem cu sentințe ale unor înaintași (în sensul cel mai propriu: de oameni ce parcurseseră înaintea sa același drum). Benedictinul Bernard de Clairvaux (sec. XII), dominicanul Tauler, augustinianul Ruusbroec și franciscanul Bonaventura (sec. XIV), Heinrich Herp ori Dionysius Carthusianus (sec. XV), carmelitul Nicolaus a Jesus Maria și benedictinul Louis de Blois ori iezuitul Maximilianul Sandaeus (sec. XVI) sînt citați în „Precuvîntarea" poemului. Textele lor stau, pentru autor și pentru cititorul său, ca o confirmare; dau garanție de autenticitate îndrăznețelor întîmplări spirituale pe care le relatează călătorul heruvimic. Textele lor stau ca martori și colegi de aventură. Sînt reperele de drum, „urmele" înlănțuite pe care le lasă un traseu, în sine, neînregistrabil.

De altfel, ca mai toate textele itineranței, și acesta se încheie la țărmul unei călătorii care continuă în tăcere. Distihul 263 din *Cartea a șasea* a „Călătorului", ultimul ei cuvînt scris invită pe „prieten" să abandoneze postura de cititor, să se prefacă el însuși în drum, devenind „scrierea" vie și esența drumului. „Ți-e prietene, de-ajuns. De vrei a mai citi/ Tu însuți scris și miez de-acuma caut-a fi". În același punct de discontinuitate își încheie persanul 'Attâr, alături de atîția alții, călătoria prin toposurile sufletului narată în *Cartea*

încercării: „Pelerin smintit, care de sus în jos atîta rătăcise, iată-l că atingea pragul divin. În fața lui se deschidea călătoria în Dumnezeu..." O călătorie fără stațiuni, călăuze și semne începe de aici înainte. „Aceasta e Tăcerea întunecată,/ în care toți cei ce iubesc se pierd" rostește Ruusbroec, cel citat de Silesius, la capătul *scris* al *Întîlnirii interioare cu Hristos*. Cartea își atinge astfel adevărata destinație, care e propria depășire.

Dacă i se cuvine un *motto*, el ar putea fi „locul călătorului" despre care vorbește Nicolaus Cusanus într-una din predicile sale[103]: „Călătorul... care înaintează, adică se mișcă pe o cale nesfîrșită, de e întrebat unde se află, va răspunde «pe cale»; dacă îl întrebi de unde vine, îți răspunde «de pe cale»; dacă-l întrebi încotro merge, îți spune «către cale, venind de pe cale». Și astfel o Cale infinită e numită Loc al călătorului, iar această cale este Dumnezeu."

*

Ediția pe care Ioana Pârvulescu a alcătuit-o acestui pretențios poem e una ospitalieră, prietenoasă, prevenitoare: atît pentru text, cît și pentru cititor. E atrăgătoare în primul rînd versiunea bilingvă, care lasă cititorului (chiar celui rudimentar în cunoașterea limbii germane, precum sînt) bucuria accesului la original și posibilitatea de a sesiza dificultățile transpunerii. Se adaugă largi date biografice și de context, spiritual ori cultural, așezate în trei rubrici („Ce se știe", „Ce nu se știe", „Ce se poate presupune"), pentru a prelua și zona de mister a personajului. În sfîrșit, Notele, Opțiunile de traducere și Variantele ne apropie textul, îi situează o sumă de înțelesuri; ne fac apoi să asistăm la efortul traducătorului, la opțiunile

[103] E o predică rostită de sărbătoarea Epifaniei, în anul 1456, *Unde se află Cel nou-născut ?* (traducere în franceză de Maurice de Gandillac, în *Oeuvres choisis de Nicolas de Cues*, avec une introduction de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaige, 1942, p. 469).

lui și la obiecțiile pe care singur și le formulează. Nu avem în fața doar o simplă traducere, ci un *spațiu* în care textul e găzduit, deschis unor posibile lecturi, un spațiu în care cititorul poate da în voie și pe îndelete tîrcoale dificilului poem.

Dilema nr. 348, 8-14 octombrie 1999

Un paradox plastic

Delectări

Plăcerea de a vizita Uffizi. Plăcerea de a fi la Uffizi. De a întîrzia la nesfîrșit, neîndurîndu-te să pleci. Cunoscută de departe, din albume și ghiduri, galeria aceasta intimidează. Alcătuită aproape numai din capodopere, ea furnizează, probabil, o însemnată parte a imaginarului nostru artistic. Dar cînd pătrunzi acolo, farmecul locului desființează încet-încet solemnitatea ușor plictisită cu care turistul își împlinește îndatoririle muzeale. Nu ești strivit aici de volumul imens al marilor muzee, cu nesfîrșite secțiuni – prin care, în cîteva ceasuri, vizitatorul conștiincios trebuie să treacă, înghițind abrupt mormane de culturi, de școli, de episoade vizuale din istoria umanității. Nu ești mortificat aici de neutralitatea – agresiv nudă – a spațiilor în care muzeografia actuală așază adesea piesele, ca într-un soi de frigidere savant luminate. Nu ești apăsat nici de fastul, exasperant cîteodată, al unor palate-muzeu unde pînă și clanțele au valoare artistică. Galerie princiară (dorită de primul mare duce de Toscana, un Medici, către sfîrșitul secolului al XVI-lea), Uffizi se potrivește din plin cu Florența. E un muzeu pe măsura orașului. La fel cu Florența, el e un spațiu restrîns unde splendoarea și densitatea ei se găsesc într-un fericit, uimitor de potrivit raport.

Vizual, chiar, comunicarea galeriei cu orașul e încîntătoare. Largul, somptuosul ei coridor se deschide pe o latură către peisajele florentine: spre malurile ierboase, lăsate în voie, ale Arnoului (cu un singur trandafir plantat, pictural, pe o pajiște minusculă) și spre

Ponte Vecchio la un capăt; spre Piazza della Signoria la celălalt. A parcurge acest coridor – ritmat de grinzile cizelate și de prețioasele motive *grotteschi* ale plafonului, de grupuri statuare antice, de uriașa colecție a portretelor cocoțate discret sub tavan –, a parcurge acest coridor înseamnă să simți mereu cu coada ochiului orașul. Măsori scurgerea ceasurilor după culoarea acoperișurilor, după sclipirile apei, după felul cum cade lumina departe către San Miniato. (Pe terasa deschisă a cafenelei dai nas în nas cu puternicul turn al Signoriei, privești de la egal la egal cupola domului, ghicești, spre stînga, pietrele limpezi, ajurate, ale bisericii Orsanmichele.) Coridorul acesta amplu, clar, unde grația Renașterii își desfășoară arta de a trăi – neîmpovărată de luxul cantitativ al epocilor mai tîrzii – e spațiul de respirație și de organizare a muzeului. Din el pătrunzi pe rînd în zonele, întru cîtva izolate, dedicate diverșilor maeștri, diverselor școli, momente, teme. În felul acesta, puzderia de capodopere nu te covîrșește. Îți poți compune propriul traseu, propria selecție, poți face vizite lucrărilor favorite.

Epuizat de splendoarea Duecento-ului și Trecento-ului florentin ori sienez, de goticul internațional cu aiuritoarele curcubee ale lui Lorenzo Monaco și scenele ca de piatră prețioasă ale lui Gentile da Fabriano (eu nu am putut răzbi mai departe de Botticelli; am lăsat restul pe mai tîrziu, făcînd doar o rapidă investigație pregătitoare), poți reveni aici ca să-ți tragi sufletul, să te reculegi, să constați cît de mult te-ai schimbat pătrunzînd în fiece încăpere. Încăperi și nu săli, căci spațiile de expunere de la Uffizi au proporția liniștitoare a unor odăi. Ba chiar și fragilitatea lor. Cum vizitatorii sînt admiși în grupuri, la intervale de cam zece minute, ardoarea lor, repezită către obiectiv, produce periodic mici cutremure, care la început înspăimîntă. Cît am stat în camera cu marile Madone ale lui Duccio, Cimabue și Giotto (pe lîngă ele se înșiră cîteva piese de artă florentină și lucană încă mai prețioase, după mine), de vreo trei ori parchetul a început să dîrdîie încît mi-a venit să susțin venerabilele lucrări ca să nu se

clatine. Grupurile izbucneau în odaie, zumzetul peremptoriu al explicațiilor și al admirației o umplea, o părăsea apoi pentru o perioadă de calm. Muzeul „pulsa". Am văzut însă adesea și oameni copleșiți, așezați visători pe băncile culoarului, respirînd pur și simplu aerul locului.

Recursul la frumusețe

La Uffizi, ca mai peste tot de altfel în muzeele italiene, poți vedea la nesfîrșit Madone, Bunevestiri, Adorații ale Pruncului. Arta sacră a acumulat aici un imens efort, în încercarea necontenit reluată de a pătrunde, de a figura, de a ilustra măcar întîlnirea misterioasă între divin și uman. Uriașa masă de lucrări te face să-ți dai seama că tema aceasta a pus întrebări tot atît de acute dogmei cît și vizualității creștine; că întruparea constituie o problemă la fel de dificilă din punct de vedere doctrinar și plastic. O primă – și predominantă – soluție vizuală a fost recursul la frumusețe. Pînă la Renaștere (și preț de vreo patru săli la Uffizi), *frumusețea hieratică*. Cum intri în sala Cimabue și Giotto, imediat în stînga se află o calitativ uriașă „Fecioară cu pruncul" (școală florentină, sfîrșitul secolului al XIII-lea) pe care Orientul creștin ar numi-o icoană: o frumusețe densă, saturată, de o dimensiune non-umană, închisă aproape în această dimensiune. Amplele, faimoasele panouri ale lui Duccio, Cimabue și Giotto – care-i stau în față – sînt mister oferit, deschis blînd către lume. Prin Fecioarele ce tronează înconjurate de îngeri, ele înfățișează generoasele ierarhii ale mijlocirii. Pînza aceasta sugerează, dimpotrivă, nemijlocirea, aspațialitatea, divinul și umanul ce se contemplă unul pe celălalt de foarte aproape, față lîngă față, definitiv absorbiți de mutuala lor contemplare.

În sala următoare, a Trecento-ului sienez, am avut un moment de revoltă: Simone Martini, cu mirabila lui Bunavestire, era provizoriu retras din expunere. Erau, în schimb, două Madone (Pietro

și Ambrogio Lorenzetti) de o gingășie nepămîntească. Albastrul fluid al uneia avea, mi s-a părut, calitatea serilor despre care vorbește Mateiu Caragiale: „asemenea seri se întorc, zice-se, de demult, în taina lor le plăcea meșterilor cei vechi să întruchipeze unele legende sacre, rareori însă penelul celor mai iscusiți chiar a izbutit să le redea umbra limpede în toată albastra-i străvezime". Pietro a avut, cred, asemenea iscusință: iscusința de a picta străvezimea, acea materie, acea calitate a materiei prin care văzul se poate îmbiba de transvizual. „Seri de basm și de vis", spune Mateiu Caragiale. La Uffizi, se poate urmări cum Italia pre-renascentistă înaintează, pe linia ei hieratică, către precizia somptuoasă a visului și a basmului. Lorenzo Monaco, Fra Angelico (în „Încoronarea Fecioarei"), Gentile da Fabriano, mai ales, cu „Adorația Magilor" pictează scene atemporale, alcătuite din substanțele prețioase ale Ierusalimului celest. Mai mult, poate, chiar decît Benozzo Gozzoli în „Capela Regilor-Magi" din palatul Medicilor, Gentile da Fabriano izbutește să redea tumultul imobil al cavalcadei, privirile pironite ca de farmec asupra Pruncului, mulțimea respirînd în atmosfera lui. Frumosul hieratic, nepămîntesc, pare să-și fi atins astfel, prin așa-numitul „gotic internațional", limita, pare să-și fi valorificat pînă la capăt posibilitățile.

Obiecția

Pregătite în sălile precedente, o altă temă și o altă direcție devin limpezi în marea sală Botticelli. Amintesc fără îndoială de un loc comun spunînd că Renașterea își propune o mizã încă și mai îndrăzneață, poate, decît secolele precedente.

Pentru ea, întrebarea e dacă umanul și materia însăși a lumii nu pot capta și reverbera frumusețea divinului, dacă întruparea nu admite, astfel, încă un pas. Răspunsul Renașterii a fost afirmativ și ea s-a angajat convingător în această nouă etapă plastică (și spirituală) a întrupării Verbului. Or, în ultima sală Botticelli de la Uffizi avîntul

ei primește o fertilă obiecție. Se află acolo pînze pe care toată lumea le știe: Alegoria nașterii lui Venus, Alegoria primăverii, alături de cîteva splendide portrete și Madone („del Magnificat" și „cu rodia", altele încă...). Ritmul trupurilor și al gesturilor, limpezimea chipurilor – aflate pe muchia foarte înaltă și subțire de unde, curînd, riscă să cadă spre facil – somptuozitatea țesăturilor și a peisajelor, coerența simbolurilor pledează strălucit pentru faptul că lumea – în întregul ei – are această extraordinară demnitate: că pe chipul lumii se poate răsfrînge din plin lumina Autorului ei; mai mult, că lumea poate fi privită drept strălucirea Lui, indefinit irizată.

Din rațiuni stilistice, pe un perete al acestei săli e expus tripticul Portinari, pictat de Hugo van der Goes la Bruges, cu „Adorația păstorilor" pe panoul central. El e așezat aici pentru a ilustra influența pe care maestrul flamand a avut-o asupra mediului florentin: pînze de Lorenzo di Credo, Ghirlandaio, Filippino Lippi sînt expuse, pentru comparație, în jur. Dar, așezat față în față cu pînzele lui Botticelli, el mai sugerează ceva. Așezat față în față cu pînzele lui Botticelli, unde recursul la frumusețe culminează într-o deplină siguranță de sine, tripticul Portinari neagă cu vehemență această soluție.

Pînza lui Van der Goes e o potențare a urîtului. Fețele păstorilor sînt fruste, boccii, diforme, iar bucuria se așază pe ele ca pe un suport străin. Îngerii sînt consumați de paloare. Fecioara, în amplul ei veșmînt albastru, are chipul profund searbăd. Ceva maladiv și lingav îmbibă întreaga scenă. Strălucirea Pruncului așezat direct pe pămînt cade pe o lume săracă, pe o materie săracă, incapabilă parcă să-i asimileze splendoarea. Adevărata substanță a lumii pare să fie cea întipărită pe ușile închise ale tripticului: alb-negrul cenușiu al Buneivestiri. În ciuda policromiilor lui aparente, universul pare, în tabloul lui Van der Goes, inconsistent ori uzat. Pentru a se întrupa în el, Dumnezeu trebuie să renunțe la splendoarea sa, să și-o sacrifice, să se golească de sine. Iar dacă lumea e totuși mediul în care El coboară, ea îl va primi ca pe un străin. Îl va mărturisi prin contrast.

Omul și creația nu pot fi partenerii de frumusețe ai lui Dumnezeu; sînt doar „golul", pustiul în care el descinde pentru a le recupera.

Optimista *via affirmativa* – pe care mizează Renașterea florentină – stă, în sala de la Uffizi, față în față cu o *via negativa*, aleasă de plastica Nordului. Și numai comuna lor prezență, numai tensiunea acestei alternative pot crea spațiul în care problema întrupării are șanse să se dezvolte la nesfîrșit.

Dumnezeu e atotprezent; fiecare fărîmă de cosmos îl exprimă, îi reflectă strălucirea întreagă, conduce spre el. Dumnezeu e cu totul absent din lume căci lumea nu are în nici un fel capacitatea de a se înrudi cu divinul; singura ei posibilitate de a-l exprima e negația (Simone Weil: „Lumea aceasta – ca absolut vidă de Dumnezeu – e Dumnezeu însuși").

Fiecare dintre aserțiuni constituie, izolată, un adevăr parțial: adică un fals. Fiecare dintre aserțiuni – pusă în raport cu cealaltă – devine integral adevărată. Nemijlocirea și distanța ireductibilă – resimțite simultan: aceasta ar fi lecția întrupării.

Dilema nr. 400, 13-19 octombrie 2000

Gabriel Liiceanu despre prietenie

Cei din generația mea își amintesc cu entuziasm și recunoștință de apariția în anii '80 a *Jurnalului de la Păltiniș* și a *Epistolarului*. Într-o atmosferă care devenea irespirabil de falsă (pe cît de apăsătoare, pe atît de inconsistentă), cele două cărți ne făceau participanți, fie și indirect, la isprăvile unei elite intelectuale. Dar mai ales ne puneau în față puterea formativă a prieteniei. Asistam la o prietenie *operantă* care modela pe maestru și pe discipoli, care dădea un sens împărtășit actelor lor de fiecare zi, efortului intelectual și singurătății fiecăruia dintre ei. Simone Weil citează în legătură cu tema prieteniei pasajul pitagoreic: „prietenia este o egalitate făcută din armonie" la care adaugă o definiție a armoniei din același perimetru: ea e „gîndirea comună a gînditorilor separați". La un asemenea exercițiu de armonie – în care interogația liberă a fiecăruia putea respira mai amplu în spațiul colegial al unei gîndiri comune – am putut asista ca cititori. Calitatea unei asemenea colegialități era nu numai o soluție consistentă în fața opresiunii politice. Era o soluție consistentă de viață intelectuală și de destin uman pur și simplu.

De curînd, Gabriel Liiceanu a publicat *Declarație de iubire*, care adună în volum texte despre cîțiva oameni și întîlniri pentru el esențiale. „Dacă uneori mi se întîmplă să mă simt invulnerabil este pentru că în cîteva rînduri... am ajuns, prin altul, pînă la capătul ființei mele". Legat în mod divers de personajele cărții sale – prin intimitate intelectuală și spirituală (Monica Lovinescu și Virgil Ierunca, Andrei Pleșu, Horia Bernea), prin gratitudinea discipolului ori prin admirație (Constantin Noica, Henri Wald, Emil Cioran), prin solidaritate (Mihail Sebastian sau victimele anonime ale

totalitarismului), el le dedică totuși un titlu unificator: căci toate au, pentru el, aceeași funcțiune. Există probabil, în destinul fiecăruia, oameni și întîlniri care pot amplifica acest destin, prin care posibilitățile ființei tale se actualizează, prin care limitările ei sînt depășite; oameni și întîlniri care participă la destinul tău în aceeași măsură în care tu însuți o faci. *Declarație de iubire* este mărturia unor asemenea șanse valorificate. Și pentru că ele privesc un destin integral, textele lui Gabriel Liiceanu se mișcă cu naturalețe între reflexia filozofică și notația unui gest, a unui hohot de rîs, a unui interior, între delectarea față de peisaje văzute prin ochiul celuilalt și analiza metodelor de represiune totalitară și de rezistență față de ele, între critica fantasmelor intelectualului român post '89 și „dansul cu o carte".

Calitatea prieteniei (sau a iubirii) despre care vorbesc toate aceste texte implică luciditatea și reverența, euforia și responsabilitatea. Mai ales responsabilitatea pentru valori pe care le-ai cîștigat împreună cu celălalt și grație lui, unită cu o nobilă formă de umilitate. Cînd Gabriel Liiceanu vorbește despre „provocarea lui Noica", el ține să o împartă cu generațiile următoare (dacă grupul apropiaților lui Noica a avut un dialog direct cu gînditorul, rămîne în sarcina celorlalți dialogul cu opera lui, a cărui mizã e „șansa unui început de istorie a filozofiei românești"). În ce îl privește pe el personal și pe Andrei Pleșu, socotește cu melancolie că nu au răspuns pînă la capăt provocării, de vreme ce după '89 au fondat instituții și au asumat sarcini publice, lăsînd în așteptare sau penumbră producția intelectuală propriu-zisă. „... din făcător de cărți am devenit fabricant de cărți și agent cultural și, pe deasupra, cu o expresie care mă înfioară, «reprezentant al societății civile». Pe scurt, și Pleșu și eu am pierdut meciul în unicul fel în care puteam să-l pierdem: nemaijucîndu-l". E o judecată la care s-ar putea totuși opune îndemnul tonic al lui Constantin Noica: „Să rămînem în rîu, dragul meu. De ce vrei să mă trimiți pe mal ?" Dacă au creat și au consolidat „maluri" instituționale, și Andrei Pleșu și Gabriel Liiceanu au, cred, datoria – față de Noica, față de ei înșiși și de noi toți – „să rămînă în rîu", „să joace meciul" pe care optimismul și vitalitatea intelectuală a lui Constantin Noica nu l-ar fi socotit niciodată, cred, de nemaijucat.

În atmosfera sufocantă a anilor '80, *Jurnalul de la Păltiniș* și *Epistolarul* au fost cărți singulare. În zarva devalorizantă a ultimilor ani, *Declarație de iubire* e, și ea, o carte singulară: fiindcă ea vorbește cu adîncime, participare și eleganță despre meritele celuilalt, despre exigențe morale puse în faptă morală, și mai ales despre răgazul fertil al prieteniei ce rămîne să fie recuperat.

Dilema nr. 453, 2-8 noiembrie 2001

Plotin în românește

Despre Plotin și mai ales din Plotin, filozoful senin pasionat de Unu, se pot cita multe lucruri spectaculoase. Un preot egiptean, de pildă, s-a oferit o dată să îi convoace „daimonul", însă, la chemarea lui ar fi apărut, se spune, nu un daimon, ci un zeu. De altfel, în tratatul *Despre Daimonul care ne are în pază*, Plotin socotește că, în „omul bun" – omul dedicat întoarcerii și „răsucirii" spre Unu –, cel care acționează este Intelectul, „iar pentru acel om locul Daimonului /păzitor/ este luat de un Zeu". Într-o notă din volumul despre care vreau să vorbesc[104], Andrei Cornea merge mai departe cu interpretarea: zona superioară a sufletului unui asemenea om, partea supra-rațională „este în contact direct cu Intelectul. De aici și problema: nu cumva «Daimonul» acestui om care, în fond, se află la nivelul Intelectului, este chiar Unul ?"

În acel secol al III-lea din Antichitatea tîrzie, atît de somptuos în ce privește doctrinele și căile spirituale, în „secolul platonismului debordant", Plotin e totuși o voce a cărei limpezime se ridică vertiginos. Construcția lui metafizică și ardoarea lui contemplativă sînt atît de convingătoare încît, iată, un cercetător de astăzi e îndemnat să îi urmeze elanul speculativ și să dea temelor lui Plotin înțelesul ultim, înțelesul de vîrf. După Porphyrios, discipolul și biograful lui, Plotin ar fi rostit înainte de moarte: „mă străduiesc să înalț divinul

[104] Plotin, *Opere*, vol. I, Traducere, Lămuriri preliminare și interpretare la filozofia lui Plotin, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2003, colecția „Paradigme", p. 442.

din mine la divinul din Univers".[105] Se poate aminti, iarăși, celebra și foarte frumoasa sentență din finalul tratatului *Despre Bine sau Unu* care definește efortul filozofic contemplativ: „să fugi singur spre Cel singur". Gîndirea (și persoana) lui Plotin îmbină, spectaculos, discursul despre Unu cu „metoda" de a-l atinge, de a te reintegra în Unu; îmbină spectaculos teoria cu *theoria*.

Pînă de curînd, totuși, nu îl puteam citi în limba română, nu aveam o ediție Plotin în cultura noastră. Din punctul meu de vedere, publicarea operelor lui complete (prezentare, studiu introductiv, bibliografie, traducere, note: Andrei Cornea) e, și ea, un lucru întru cîtva spectaculos. Primul volum Plotin conține o întinsă secțiune de „Lămuriri preliminare și interpretare la filozofia lui Plotin", apoi traducerea primelor 20 de tratate din cele 54, în ordinea cronologică indicată de Porphyrios (Andrei Cornea arată motivele pentru care, alături de cîțiva alți cercetători-editori, a preferat această variantă celei, faimoase, a lui Porphyrios care grupase textele plotiniene în *Enneade*). Știm acum în ce mod poate suna Plotin în limba română, avem o primă parte a scrierilor sale (vor urma alte două volume cu traducerea celorlalte tratate). Avem – lucru prețios – o cuprinzătoare prezentare și interpretare a filozofiei lui Plotin, a temelor sale dominante, a ceea ce face specificul concepției lui. Pe lîngă specialist, cititorul interesat de un asemenea tip de gîndire și discurs poate intra treptat, orientat, avertizat în lectura lui Plotin.

Puterea întregului

Interpretarea propriu-zisă e făcută cu limpezime și discernămînt, cu explorarea în adîncime a temelor plotiniene, cu aderență intelectuală la subiect. Ea analizează, de-a lungul a opt paragrafe,

[105] *Viața lui Plotin* e excelent editată în volumul Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, traducere de A. Piatkowski, C. Bădiliță, C. Gaspar, Iași, Polirom, 1998.

doctrina, termenii cheie, soluțiile date de Plotin unor mari probleme metafizice. „Am încercat", spune A. Cornea (cap. „Lămuriri preliminare și interpretare la filozofia lui Plotin", p. 142), „să atrag atenția asupra unui aspect, prea puțin luat în seamă în cazul acestui gînditor, anume *frumusețea, coerența, creativitatea* construcției sale..." Din parte-mi, ca cititor, cred că a izbutit. Consistentă, solid argumentată, convingătoare pretutindeni, interpretarea lui Andrei Cornea are cîteva în mod special frumoase secțiuni referioare la „metaforele discontinuității, ale continuității și ale integrării", la „logica incorporalului" (LI), la „asemănarea unilaterală" ori asimetrică a inferiorului cu superiorul, la analogia inversă între cele două existențe pure: Unul și Materia. În sfîrșit, dacă una dintre „legile incorporalului" propuse de Plotin spune că partea este echivalentă cu întregul, că este o variantă a întregului și că, prin ea, se poate regăsi întregul, atunci – observă Andrei Cornea, alături de alți comentatori – opera însăși a lui Plotin e un bun exemplu de atare logică: „corpul tratatelor sale... formează un tot care se distribuie în părți, fără să se separe în fapt după părți. Aproape fiecare tratat reia *aceleași cîteva teme esențiale*, aduce aceleași argumente de bază și, deși o face cu accente diferite, pe dimensiuni diferite..., se poate spune că, în linii mari, la Plotin, partea (tratatul individual), în timp ce face manifeste anumite aspecte, le conține în latență pe toate celelalte. Cum ar fi spus C. Noica (influențat, cred, puternic de LI a lui Plotin pe care o numește «logica lui Hermes»), tratatele lui Plotin sînt «holomeri»: părți cu puterea întregului." (*op. cit.*, p. 92).

Radicalitate și temperare

Înainte de interpretarea propriu-zisă, Andrei Cornea oferă, în „Lămuriri preliminare", cadrul acestei spectaculoase metafizici: date despre personajul în sine, despre felul în care Plotin își conducea și își comunica cercetarea, despre situarea lui în raport cu alți filozofi

și alte curente sapiențiale, date despre stilul intelectual al Antichității tîrzii, despre filiația și influența gîndirii lui Plotin, despre istoricul editării lui.

Plotin nu se considera pe sine un gînditor original, singular, autonom. De altfel, ce sens poate avea pentru un metafizician veritabil vanitatea unui rezultat *individual*, de vreme ce efortul lui vizează universalul și Unul ? Pentru Plotin ca și pentru alți gînditori ai Antichității tîrzii, doctrinele altor filozofi nu erau materie de studiu distanțat, de inventariere și descriere; erau surse de creativitate, de exploatare vie, țineau de interesul comun pentru adevărul în sine. Comentînd pe Numenios din Apameea ori pe Alexandru din Aphrodisias, comentîndu-l mai ales și mereu pe Platon, departajîndu-se de stoici și polemizînd cu gnosticii, dar avînd anumite teme comune cu toți aceștia, Plotin își dădea propria variantă de perspectivă și de cale metafizică – pe care o percepea ca o colaborare cu efortul celorlalți. Andrei Cornea atrage în cîteva rînduri atenția în ce măsură stilul de hermeneutică al Antichității tîrzii se deosebește de cel modern. Plotin se simțea participînd nu la „inventarea", ci la *descoperirea, dezvoltarea, explicitarea* unei doctrine metafizice întru cîtva perene. În *Despre cele trei ipostaze primordiale*, o declară: „Spusele acestea ale noastre nu sînt noi, nu au fost acum rostite, ci demult, dar nu au fost dezvoltate; iar afirmațiile de acum sînt /numai/ explicitările acelor vechi teorii și ele confirmă, luînd scrierile lui Platon însuși drept mărturie, că aceste doctrine sînt vechi".

Dacă Plotin folosea „un procedeu caracteristic hermeneuticii Antichității tîrzii, pentru care citatele sau ideile «autorilor fondatori», precum Platon, Homer etc. sînt luate în sine, ori sînt alăturate, fără a ține seama de contextul din care fuseseră extrase" (*op. cit.*, p. 171), dacă, pentru a scruta și „explicita" doctrina lui Platon, pentru a și-o expune pe a sa, el folosea masiv terminologia lui Aristotel, era pentru că Plotin se mișca într-un spațiu al tradiției și al libertății, al tradiției libere, înțelese ca „gîndire comună a gînditorilor separați", pentru a

relua un citat de curînd menționat. Ceilalți autori erau, pentru el, colegi în căutarea lui Unu. Iar, de vreme ce socotea că participă la o cercetare comună esențială, el avea îndrăzneala unei libertăți de mare clasă, libertatea unei gîndiri vii.

O trăsătură specială a gîndirii sale, asupra căreia insistă Andrei Cornea, este radicalitatea ei (inclusiv metafizică). Or, tocmai această radicalitate obține, spune el, „temperarea" dificultăților pe care un monism omogenizant de tip stoic, ori un dualism presimțit în Platon și exarcebat de gnostici le aduc cu ele. Insistînd pe o „a treia lume", o lume superioară celei inteligibile și celei sensibile, pe lumea lui Unu, „blocajele" teoretice ale celorlalte tipuri de doctrine sînt îndepărtate ori atenuate. Diferența între „logica corporalului" și „logica incorporalului" menține distincția netă între aceste două etaje ale realității. Unul, aflat dincolo, mai presus de orice tip de multiplicitate și diversitate, absolut simplu și unic, e fundamentul și principiul unificator al realului. Despre el, spune Plotin, nu se poate vorbi decît prin negație ori prin paradox (prin ceea ce în creștinism se va numi limbajul apofatic), dat fiind că el e situat dincolo de nivelul rațional de cunoaștere. Cu acesta, cu Unu trebuie să ajungă ființa să se asemene.

Teoria și theoria

Cu acesta, cu Unu trebuie să ajungă omul să se asemene – reamintindu-și că rădăcina sa și întregul din care face parte este Unul, redescoperindu-și sufletul supra-rațional, nedespărțit de Intelect și, prin urmare, capabil de reintegrare în Unu. Andrei Cornea menționează în cîteva rînduri în ce măsură construcția speculativă, foarte tehnică pe alocuri, a lui Plotin („teoria") stă în continuitate cu contemplația, e orientată spre acea cunoaștere intuitivă, directă, globală care e *theoria*. „A învăța *cum să-l privești pe Dumnezeu* – iată, poate, un pariu major al filozofiei lui Plotin, dar și al filozofiei

antice în genere", spune A. Cornea (*op. cit.*, p. 47). Și, altundeva, foarte expresiv: „*Theoria* este o examinare intelectuală atît de profundă a obiectului contemplat, încît te identifici cu el: *te uiți la el pînă* «te uiți pe tine» *în el*." Făcînd din cînd în cînd referințe la acest tip de cunoaștere noetică spre care tindea Plotin, Andrei Cornea alege să expună mai cu seamă construcția sa speculativă, de o mare îndrăzneală și frumusețe, *teoria* lui Plotin – opțiune care e perfect legitimă.

Aș avea însă cîteva observații legate de diferențierea netă, pe care Andrei Cornea o face în cîteva rînduri, între demersul lui Plotin și cel al tradiției iudeo-creștine. O remarcă privește pretinsa depreciere a cunoașterii și a savantului în creștinism, ceea ce ar fi dus la definitiva scindare între filozof, pe de o parte și spiritual, înțelept, mistic, pe de altă parte. „... Se pare că Dumnezeul iudeo-creștin obișnuiește rar să angajeze un dialog direct cu savanții... preferații săi sînt și au fost oamenii simpli, copii, țărani, monahi inculți, «fericiți» fiindcă au fost (sau au devenit) «săraci cu duhul»" spune Andrei Cornea (*op. cit.*, p. 45). Dar, în Ioan 17, 3, Iisus spune: „aceasta este viața veșnică: să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu...". Efortul spiritual este, aici, esențialmente, un efort de cunoaștere, cu toate capacitățile umane de cunoaștere. Iar, alături de gînditorii creștini influențați de Plotin, pe care A. Cornea îi citează (Grigore de Nyssa și Dionisie Areopagitul) poate fi invocat un șir foarte lung de autori care au folosit limbajul și categoriile de tip filozofic pentru a explicita, în limitele posibilului, experiența lor noetică și tradiția contemplativă din care făceau parte; care au folosit limbajul și categoriile filozofice pentru a da seamă de structura și de ordinea lumii.[106] Așa au făcut, printre alții, Origen, Evagrie, Maxim

[106] Se poate menționa, în acest sens, pentru a rămîne la un singur titlu și în perimetrul platonismului, cunoscuta lucrare a lui Endre von Ivánka: Plato christianus. *Receptarea critică a lui Platon de către Părinții Bisericii*, (Einsiedeln, Johannes – Verlag, 1964).

Mărturisitorul, Grigore Palama, așa au făcut Eckhart și Nicolaus Cusanus. Nici unul dintre ei nu a socotit că rațiunea trebuie abandonată fără a fi folosită pînă la limita capacităților ei. Nici unul nu a socotit că ea e lipsită de rost într-o etapă pregătitoare pentru cunoașterea ultimă. Dar toți au socotit, ca și Plotin, că esențială, decisivă este cunoașterea contemplativă, directă, supra-rațională, că ea comandă cealaltă cunoaștere, speculativă. Citez un pasaj din Plotin, dat chiar de A. Cornea: „De multe ori, deșteptîndu-mă eu din trup, revenit la mine însumi și ajungînd în afara restului lucrurilor..., am fost uimit de cît de multă frumusețe am văzut/ Acolo/ !... Dar, după această oprire în Zeu, coborînd eu din Intelect înspre o cîntărire critică am ajuns la încurcătură: cum se explică oare că de demult m-am coborît în trup... ?"

„Cîntărirea critică" e determinată de imersiunea în Acolo și are rost ca etapă pe drumul de întoarcere Acolo. Calitatea de „sărac cu duhul" nu trebuie interpretată, conform unor clișee ale vulgatei creștine, drept incultură și rusticitate. „Sărac cu duhul" înseamnă – ca să mergem la treapta cea mai înaltă a expresiei – „intelectul gol" (cf. Evagrie), capabil să primească, într-o pură receptivitate și din plin, orbitoarea lumină divină, să se transforme în acea lumină (există în Evagrie, în Macarie, în Simeon Noul Teolog, în texte isihaste pasaje aproape identice cu cel din *Despre Bine sau Unu*, cap. 9, final). În această accepțiune a expresiei, Plotin tindea să devină și el „sărac cu duhul". Citez o notă a lui A. Cornea (*op. cit.*, p. 302): „Sufletul trebuie să se elibereze nu numai de impulsurile trupești, dar și de gînduri, de prezența Formelor, trebuie să se golească chiar și de conștientizarea că se află în căutarea lui Unu", trebuie așadar să „sărăcească" pînă la atingerea extremei simplități a lui Unu.

Apoi, Andrei Cornea insistă pe faptul că, în doctrina lui Plotin, sufletul poate „fugi spre Unu" prin *propriile lui posibilități* (pentru că îl posedă în fond pe Unu), spre deosebire de doctrina creștină unde sufletul este conceput strict la nivel individual și are nevoie de

un Mîntuitor exterior. Departajarea aceasta are nevoie de nuanțe. Și pentru Plotin, pătrunderea ființei în propria ei interioritate înseamnă, în fond, acces la rădăcina trans-individuală a ființei particulare, acces la Intelect și Unu, care depășesc nivelul sufletului rațional, posibilitățile lui individuale. Pe de altă parte, doctrina creștină a imaginii divine întipărite în inima profundă a omului (care exploatează tema din Geneză I, 26-27) vorbește și ea despre rădăcina transcendentă a persoanei. Prin asceză, rugă, contemplație, isihastul, de pildă, străbate cu intelectul pînă la „locul inimii", pînă în abisul inimii unde întîlnește abisul divin. Iată, în termeni creștini, tema interiorității care culminează în transcendență, unificîndu-le, în fond, pe cele două într-un paradox vertiginos: „Scara Împărăției aceleia este ascunsă înlăuntrul tău, adică în sufletul tău. Scufundă-te deci în tine... și vei afla acolo trepte pe care vei putea să urci" (Isaac Sirul, sec. VII).

M-am întins cam mult cu aceste observații (pot fi făcute unele similare și în legătură cu mistica iudaică). Cred însă că frumusețea unei doctrine metafizice și contemplative, cum e cea a lui Plotin, are, printre altele, darul de a deschide înțelegerea spre o tematică metafizică analoagă, prezentă în expresiile altor tradiții. În ce mă privește, m-am bucurat de consonanțele între Plotin și textele contemplative creștine ori de aiurea, consonanțe pe care lectura textului oferit de Andrei Cornea le stîrnește.

Există în tratatul *Despre Frumos* (1, I.6,7) un minunat pasaj: „Cel care nu l-a văzut încă (pe Unu) poate să rîvnească la el ca la un Bine. Dar cel care l-a văzut are putința să se bucure de El ca de Frumos." Plotin, se pare, a avut această putință, iar tratatele sale poartă urma consistentă, indubitabilă, suverană a acestei bucurii. Grație lui Andrei Cornea putem asculta cum sună ea în limba română.

Dilema nr. 530, 30 mai – 5 iunie 2003

Patericul – o literatură a tăcerii

Există, în marile religii, alături de Cărțile sacre, de comentariile lor, de tratatele doctrinare și literatura devoțională, o altă categorie de texte: texte ale experienței spirituale, texte scurte și vii care păstrează reflexul unor întîlniri pasionate cu absolutul. Personajele acestor cuvinte și anecdote sînt maeștri contemplativi, asceți, „oameni ai dorinței" care și-au luat drept ocupație lucrarea de sine pentru a se confrunta cu misterul divin, pentru a se cufunda în atotcuprinzătoarea lui tăcere. Sînt texte în același timp încifrate și suculente, texte acut paradoxale căci, spunea André Scrima, eleganța paradoxului stă bine misterelor Duhului.

În creștinism, un asemenea text e, mai cu seamă, *Patericul*, culegere de apoftegme ale Părinților din pustiile Egiptului în primul rînd, din secolele IV-V. Aproape orice om angajat religios știe de această culegere, a citit măcar cîteva apoftegme sau, mai mult, le citește și le recitește, le gustă, se lasă uimit și poate pătruns de pilda lor. De-a lungul vremii, apoftegmele pustiei au fost la nesfîrșit citite și citate, copiate, comentate, „rumegate" căci ele conțin modelul însiguratului cu Dumnezeu, felul în care el se mișcă în lume și dincolo de ea. Or, în ciuda faptului că e vorba despre un text fundamental pentru spiritualitatea și, în fond, pentru civilizația creștină, nu exista pînă de curînd în românește – editată – decît traducerea din secolul al XVIII-lea, publicată la Rîmnic în 1930 și republicată în 1990 de Episcopia de Alba Iulia (cu o copertă de Horia Bernea ce pare să vină din limpezimea hieratică a pustiei).

Limba acestei traduceri are dulcețI și miresme vechi, dar nu e întotdeauna precis inteligibilă pentru omul de astăzi. În această

versiune, *Patericul* are farmecul ușor începețoșat al documentului colbuit, așezat mai degrabă în vitrina unui venerabil trecut, decît în prezentul trans-temporal despre care textele lui vorbesc. Mulțumită lui Cristian Bădiliță, specialist în literatură patristică, și Editurii Polirom avem acum o versiune științific stabilită, prevăzută cu elementele unui foarte bun acces cultural la text: *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*. Colecția alfabetică. Text integral. Traducere, introducere și prezentări de Cristian Bădiliță, Iași, Polirom, 2003 (colecția sistematică și cea de anonime vor urma, din cîte știu, să fie și ele publicate în aceleași condiții).

Putem să ne apropiem acum de aceste texte dificile și tari ceva mai avertizați în ce privește mediul lor de origine, funcțiunea și vocabularul lor, atmosfera în care au apărut, etapele formării și transmiterii lor. Volumul conține, pentru fiecare *avva* sau Părinte cuprins în colecție, o scurtă prezentare: date istorice și „hagiografice", traseul și legăturile sale în lumea ascetică, dominanta lui spirituală. Personajele și cuvintele *Patericului* capătă astfel ceva mai mult contur și expresivitate, devin ceva mai „întrupate". Sigur că e vorba despre personaje și cuvinte care țintesc spre absolut, sigur că ele orientează spre o experiență a indicibilului. Dar, fără cunoașterea substanței culturale și istorice din care acest efort și-a luat avînt, fără date despre „climatul" unui asemenea efort (Gilbert Durand vorbea, într-un *Cahier de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, despre „climatele teofaniei") riscăm să nu înțelegem cine știe ce din simbolica densă a pustiei.

În prezentarea lui Antonie cel Mare, de pildă, Cristian Bădiliță dă un exemplu de beneficiu pe care îl poate aduce studiul academic al acestei literaturi: „imaginea construită de biograful său politician (Atanasie al Alexandriei) a unui țăran neșlefuit, analfabet, incult, adversar al culturii grecești, trebuie corectată. Teologia centrată pe comuniunea cu Sfîntul Duh..., mistica de nuanță origeniană (pusă recent în lumină), familiaritatea cu diversele niveluri de interpretare

a Scripturii ne dau o imagine mai puțin «rurală», mai puțin «cazonă» și mult mai destinsă și urbană despre marele Antonie." Studiul riguros, nuanțat al documentelor tradiției ne ajută să le situăm mai realist. Ne ajută pe noi, cei de azi, să ne pregătim unelte pentru o eventuală etapă de înțelegere a mesajului lor intern. E de dorit ca „rumegarea" mărturiilor Părinților să nu ajungă o simplă „îngînare" care, acumulînd clișee de tot soiul, riscă să le gîtuie seva. Fiecare vîrstă culturală are în fond de reinvestigat asemenea texte mari, fondatoare, pentru a încerca să obțină profilul lor cît mai precis, pentru a oferi un acces actualizat la „corpul" unor asemenea texte din care, mereu viu, poate să răzbată spiritul lor.

*

În bine construita sa introducere, Cristian Bădiliță descrie peisajul geografic, uman și simbolic al pustiei, alături de variata ei organizare (de la anahoreza pură la vastul cenobiu pahomian). El vorbește de asemenea despre cîteva din marile teme și trăsături ale literaturii pustiei. Ea e, în primul rînd, o literatură izvorîtă din tăcere. Ruga monahului (cel care țintește să-și unifice ființa, să devină *monos* pentru a fi capabil de Unu), ruga sa e un dialog cu divinul care tinde spre nivelul realității Lui esențiale, de dincolo de cuvînt. Părinții și ucenicii lor au ca disciplină tăcerea fiindcă ea reflectă (și ajută) strădania de pacificare interioară. Dar ei practică tăcerea mai cu seamă fiindcă efortul contemplativ are ca țel tăcerea densă, misterioasă, nemărginită a lui Dumnezeu. Cristian Bădiliță citează una dintre apoftegme în care un frate cere sfat. I se răspunde: „taci și nu te măsura pe tine însuți". Evident, „a nu te măsura pe tine însuți" trimite într-o primă instanță la atitudinea smereniei: nu fii interesat (și „fixat") de performanțele proprii. Dar, în același timp, „nu te măsura pe tine însuți" poate însemna și „nu te limita pe tine însuți", lasă-te transformat, lasă-te să crești, să te amplifici, în acest

dialog cu divinul, pînă la măsura insondabilei Lui tăceri. Într-un text despre isihasm ce va apărea în curînd la Humanitas, André Scrima spunea: „A fi stabil (a sta în tăcere) presupune mișcarea pe verticală a duhului. Nu mă mișc, dar sînt integral mișcare interioară, sînt integral metamorfoză."[107]

Izvorîte din tăcere, apoftegmele sînt așadar elemente *secunde* ale experienței pustiei. „*Patericul* nu este altceva decît urma vizibilă, scriptică a acestor tăceri...", spune Cristian Bădiliță. Iar caracterul lor *secund*, *derivat* joacă în mai multe sensuri. În primul rînd, un părinte nu vorbește niciodată din proprie inițiativă, nu iese din tăcere decît la *solicitarea* discipolului sau a unui vizitator calificat. Apoftegma e rezultatul unei asemenea întîlniri, a unei asemenea solicitări pentru ca, prin cuvînt, știința tăcerii contemplative să treacă în celălalt. Dar cuvîntul mediator e scurt și dens, se ține în preajma tăcerii a cărei știință încearcă să o comunice. Aceasta e etapa experienței vii, împărtășite. Însă după ce apoftegmele circulă – oral – de la un ucenic la altul pentru a modela oameni ai tăcerii, vine un moment cînd experiența începe să decline, cînd efortul ei începe să se relaxeze. Unele apoftegme spun deja melancolia iscată de decalajul spiritual între generațiile pustiei. În asemenea momente, experiența tăcerii trebuie *conservată* și, ca atare, fixată într-o formă mai solidă. Culegerile *scrise* de apoftegme au apărut în astfel de condiții de melancolie (agravate la sfîrșitul secolului al IV-lea de alungarea din pustia egipteană a „intelectualilor", apropiați lui Evagrie, și de năvălirile mazice care depopulează centrele monahale). Culegerile scrise de apoftegme au apărut, am putea spune, „în exil" față de centrele originare din Egipt ori, mai precis, într-o etapă de transfer, cînd monahismul migrează spre alte regiuni. Cristian Bădiliță argumentează faptul că primele versiuni scrise au apărut în

[107] André Scrima, „O expunere sintetică a isihasmului", *Despre isihasm*, București, Humanitas, 2003, p. 84.

Palestina, în sec. V-VI, adică *în afara* teritoriului prim și *după* momentul esențial (sec. IV-V) din care apoftegmele s-au născut. Dar fiind un fenomen de melancolie, punerea în scris a apoftegmelor e și un moment de *adaptare*, un moment în care tipul lor de experiență iese din Egipt pentru a întîlni experiențele similare ale altor regiuni. „În aceste culegeri noi, lărgite, sînt inserați nu doar palestinieni, ci și capadocieni, sirieni, sinaiți, mesopotomieni, altfel spus, participarea devine cu adevărat «internațională»". E așadar nu numai o etapă de exil și de adaptare, ci și o etapă de vastă sociabilitate, cînd Răsăritul creștin se hrănește din experiența, comunicată, a pustiurilor sale.

Oameni ai tăcerii, personajele apoftegmelor și ale pustiei sînt departe de a fi niște însingurați muți și încruntați. Peter Brown vorbește undeva, în *Trupul și societatea*, despre minunata „sociabilitate angelică" la care participau acești oameni. În tăcerea lor, ajunseseră să străbată frontierele dintre lumi, să comunice, în calmul lor adînc, cu toți oamenii și cu îngerii. Marele Antonie „era recunoscut imediat", spune Peter Brown, „drept omul a cărui inimă ajunsese la transparență totală față de ceilalți".[108] Ceva din grația acestei sociabilități ajunge, prin text, pînă la noi.

România literară nr. 30, 30 iulie – 5 august 2003

[108] Peter Brown, *Trupul și societatea*, traducere din limba engleză de Ioana Zirra, consultant de specialitate Florica Bechet, București, Rao, p. 239.

Ekadashamukha

La Musée Guimet, muzeu de arte asiatice, pe care fondatorul său, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, îl voise un muzeu al istoriei religiilor, întîlnești un tip de imagine cu care un european nu este prea familiar (chiar dacă, de mai bine de un secol încoace, interesul pentru arta și religiile orientale e tot mai puternic, iar informația culturală e mai întinsă). Am văzut la Musée Guimet obiecte ale unor hiper-rafinați cărturari chinezi care, deosebindu-se voit de somptuozitatea curții imperiale, cultivau o simplitate tinzînd spre aceea a „lemnului nelucrat" din doctrina taoistă, simbol pentru omogenitatea realității prime, nemarcate încă de distincții și nefărîmate de opoziții. Cupe de ceai din celadon, de un alb imposibil, „inefabil", cu moliciuni și irizări de petală, pe care sînt înscrise poeme abia perceptibile; cești din agată, în materia cărora se topesc pete chihlimbarii și brune, cu toarta ca un gît arcuit de rață; acestea din urmă provenind din colecția lui Ludovic al XIV-lea.

Un surîs de dincolo de dualitate

Dar se pot vedea mai ales acolo mulțime de chipuri de Buddha și Boddhisattva, din toate zonele în care buddhismul și-a răspîndit doctrina și cultura. Capul „clasic", cu forme și expresie perfect echilibrate, din perioada Gupta, de la Sarnath, în nordul Indiei și capul masiv, zdravăn modelat, aparținînd școlii Amaravati, sec. II, din sud-estul indian, despre care s-a spus că seamănă, în realismul lui aproape agresiv, cu portretele romane (chiar pe locul lui de

proveniență, din Andhura Pradesh, s-au descoperit de altfel, monede din vremea lui Augustus și Claudius, dovadă a relațiilor comerciale din epocă între Mediterană și estul Indiei); statuile de un hieratism viril, descărnat și totuși puternic, ale artei khmer (stilul Bayon), și blîndețea atent cizelată, calm adunată în sine, a capetelor indoneziene din perioada central-javaneză a secolului al VIII-lea, înrudite cu expresia specifică statuarului de la Borobudur; bronzurile thailandeze din școala Ayutthaya și statuia coreeană din lemn aurit a lui Buddha învățînd, din perioada Koryo (sec. XI-XII), fine, de o abstrasă limpezime; ovoidul neted, strălucitor al unui chip de Buddha din perioada dinastiei Qi, sec. VI, în nordul Chinei și bronzurile unduitoare, elaborate, din arta himalayană. Dar, mai ales, uimitoarele, pentru un european cel puțin, statuete Gandhara (în Pakistanul de azi), acel stil care a contopit influențe elenistice și trăsături orientale într-o artă zisă „greco-buddhistă" și s-a răspîndit de-a lungul Drumului Mătăsii.

Spre deosebire de marmura, gresia, lemnul sau bronzul celorlalte statui, aici e vorba despre un material umil și perisabil: e doar pămînt uscat, în parte ars (dacă nu mă înșel din cauza unui incendiu posterior producției propriu-zise, ce are loc în secolele II-III, în timpul dinastiei Kushan). Urme de policromie sporesc grația nelumească și totuși familiară a acestor chipuri. În ele, ceea ce e, pentru noi, stranietate extrem orientală, stranietatea unei doctrine și a formelor în care ea se întruchipează, devine și mai straniu. Și mai straniu fiindcă, în acele capete de Buddha și Boddhisattva – de la Hadda (sec. II-III) ori din școala Kapisa (sec. III-IV), în actualul Afganistan, ori din provincia Xinjiang, la mînăstirea Toqquz Sarai (sec. VI-VII), în Turkestanul chinez – recunoaștem trăsături ale chipului european, învestite de o spiritualitate exotică, îndepărtată. În eleganța dulce a artei elenistice, de un rafinament pe muchia declinului, a pătruns suflul unei discipline contemplative care vizează, cu rigoare, depășirea formelor, a „legăturilor" manifestării și deplinătatea vidului

suprem. În toate chipurile lui Buddha, fie ele indiene, coreene, nepaleze și tibetane, chineze, cambodgiene ori thailandeze, surîsul Iluminatului e la fel de indefinibil, e la fel de ambiguu: supremă bunăvoință unită cu supremă detașare față de „curentul formelor".

Ceea ce Heinrich Zimmer spunea, în *Filozofiile Indiei*, despre Boddhisattva se aplică cu atît mai mult lui Buddha. Bodhisattva e condiția unei ființe aflată pe calea iluminării, țintind spre trezia absolută, spre „starea de Buddha". Este o ființă care, depășind orice interes de tip individual, sau în genere limitativ, resimte o universală compasiune. Ca atare, își amînă intrarea în golul nirvânei pînă cînd toate entitățile lumii vor fi păsit, înaintea sa, pragul absolut. Dar, nuanțează Heinrich Zimmer, „în tradiția Mahayana termenul le denumește pe acele ființe în același timp sublim indiferente și pline de compasiune care se opresc în pragul nirvânei în scopul mîngîierii și mîntuirii universului. Din pricina indiferenței perfecte (neegoism) și a compasiunii desăvîrșite (care e tot neegoism), Bodhisattva Mahayana... se oprește la margine – la marginea timpului și a eternității – și astfel transcende acel cuplu de contrarii."[109] Boddhisattva e așadar condiția ființei total „dez-interesate"; dar nu e vorba numai despre un neegoism și despre o caritate de dimensiuni universale. E vorba în același timp de o atitudine metafizică. Boddhisattva se menține „pe prag" pentru că nu e limitat, nu e „legat" nici măcar de interesul pentru nirvâna. (Ființa „trebuie să se golească chiar și de conștientizarea că se află în căutarea lui Unu", spunea Plotin.) „A rămîne pe prag" înseamnă, aici, ca și la Plotin, a depăși ultima și cea mai mare iluzie, aceea a unei distincții esențiale, ireductibile între *samsâra* și *nirvâna*, între timp și eternitate, între aici și Acolo. Boddhisattva, și cu atît mai mult Budhha, absorb această ultimă distincție, sînt dincolo de orice dualitate.

[109] Heinrich Zimmer, *Filozofiile Indiei*, traducere de Sorin Mărculescu, București, Humanitas, 1997, p. 356.

Toate chipurile de Buddha și Boddhisattva, fie ele indiene, coreene, nepaleze și tibetane, chineze, cambodgiene ori thailandeze, au un surîs la fel de straniu, în care compasiunea și detașarea se unesc, sînt absorbite și depășite. Dar în chipurile din arta greco-buddhistă de la Gandhara, surîsul acesta pare și mai enigmatic, și mai greu de definit, și mai cuprinzător. Căci alături de depășirea dualității metafizice, el izbutește să depășească o diferență mult mai evidentă pentru noi, anume să contopească trăsăturile elenistice, ale feței vechi europene și trăsăturile Orientului, ale chipului indian ori chinez. Și așa fiind, el ne e în același timp uimitor de străin și uimitor de familiar. Iar această uniune a diferențelor – atît în sens metafizic, cît și cultural și antropologic – e modelată într-un material fragil, într-un material umil care rezistă totuși de veacuri: materialul însuși e aici expresiv din punct de vedere simbolic fiindcă și el îmbină contrariile, perisabilitatea cu durabilul.

Urmă și coincidență a contrariilor

A. K. Coomaraswamy[110] nu agrea stilul Gandhara și el era un cunoscător de primă mînă, atît în ce privește arta Orientului cît și doctrinele lui metafizice. Estetic vorbind, socotea că producțiile Gandhara țin de o artă romană provincială și decadentă. Spiritual vorbind, le socotea de un naturalism fad, inadecvat pentru a da expresie unei perspective orientate atît de decis spre transcendent precum cea buddhistă. Găsea că unduirile manieriste ale statuetelor de tip Gandhara dau o imagine debilă și nepotrivită condiției de Buddha, condiția celui ce „stă drept (neclintit) deasupra sinelui domesticit": o condiție în care lanțul cauzalității e mistuit și se obține stabilitatea ultimă, de dincolo de manifestare, stabilitatea în vid. (Pentru motivele pe care

[110] A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York, 1916.

le-am înșirat mai sus, aș îndrăzni să nu fiu întru totul de acord cu această judecată. Dar Coomaraswamy era cu certitudine un judecător infinit mai avizat și mai clarvăzător decît mine.)

În orice caz, e de spus că în școala de la Gandhara apar pentru prima oară, în secolele II-III, reprezentări umane ale lui Buddha. Cel care, atingînd iluminarea, a rostit: „Căutînd pe constructorul casei / Mi-am săvîrșit alergarea în marele vîrtej... / Alcătuitor al casei, acuma te văd / Niciodată nu îmi vei mai construi o casă / Alcătuirea ta e zdrobită / Culmea acoperișului s-a sfărmat", cel care și-a descris starea de supremă luciditate astfel: „trec prin lume ca cel care știe și este Nimeni, necontaminat de calitățile omenești; în zadar căutați numele neamului meu"[111], acesta e reprezentat pentru prima dată în arta Gandhara cu un chip și un contur uman, în pofida condiției pe care a realizat-o. Pînă atunci, Buddha fusese figurat exclusiv prin simboluri care atestau *trecerea* sa dincolo de „marele vîrtej"; fusese figurat exclusiv prin *urme* care puneau în imagine o intens semnificată *absență*: Buddha era cel ce depășise și se eliberase de toate nivelurile universului, umane ori divine; condiția lui nu era de cuprins, de înțeles, de figurat în vreun contur. Era cel prezent orișiunde fără a fi situabil într-o imagine ori o sferă anume (nici măcar în *nirvâna,* căci el depășește distincția între *nirvâna* și devenire). „O formă", spune Zimmer[112], „l-ar înfățișa legat prin lanțurile subtile ale karmei de sfera unei mulțimi oarecare de calități limitative și tranzitorii, în timp ce întregul sens al ființei lui stă în faptul că s-a eliberat de asemenea simptome de ignoranță și dorință. Privind aceste opere timpurii ale sculpturii buddhiste, trebuie să îl consideri pe Buddha ca fiind într-adevăr acolo, pe tronul Iluminării, dar ca și cum ar fi o aură de vacuitate." „Urmele pașilor" săi ori

[111] *Apud* A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, edited by N. Iengar and Rama P. Coomaraswamy, New Delhi, Indira Gandhi National Centre for Arts, 1999 (new edition, revised and enlarged), p. 55.

[112] Heinrich Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 317.

adîncitura pernei de pe tronul Iluminării sînt semnele acestei *prezențe eliberate*, ale unei prezențe ca *depășind* toate gradele manifestării. Absența prin care e figurat în acest caz Buddha constituie un simbol puternic al realității depline, de dincolo de distincții, a „vidului" suprem pe care el îl atinsese, îl „realizase" prin iluminare.

Există, în iconografia creștină, o imagine care pune accentul pe un sens întru cîtva similar în ce îl privește pe Christos. Este vorba despre icoana învierii, mai cu seamă în varianta ei răsăriteană: imaginea mormîntului gol. Acolo, Christos înviat, Logosul divin care urcă din adîncurile morții către locul trans-lumesc, pe care nu l-a părăsit, e figurat printr-o puternică absență. E figurat printr-o absență *orientată*, printr-o urmă: mormîntul gol conține urma albă a giulgiurilor nedesfășurate. André Scrima a făcut o admirabilă analiză acestei scene referindu-se la o icoană a școlii lui Rubliov.[113] „Un foarte riguros paralelipiped, sarcofagul participă încă pe jumătate la adîncimea insondabilă a gropii, a cavernei din temelia muntelui cosmic." Însă participînd la insondabila ei întunecime, paralelipipedul ușor trapezoidal al sicriului pare să marcheze totodată calea spre celălalt întuneric, supra-cosmic, spre abisul divin. Iar, în interiorul golului întunecat al mormîntului, calea este încă o dată semnificată: e semnificată drept cale parcursă de Christos. „Cu o mînă discretă, elegantă, îngerul arată înspre acest mormînt gol unde apare *urma* sub forma aceleiași țesături albe în care e învăluit și mesagerul. E giulgiul perfect intact, de care trupul nu s-a debarasat desfăcîndu-i alcătuirea, ci pur și simplu l-a străbătut, pentru că el aparține deja lumii Învierii." Christos înviat e figurat aici printr-o absență mobilizatoare, printr-o urmă ce îndeamnă să fie urmată.

Revenind la tipurile de figurare a lui Buddha, s-ar spune, într-o primă instanță, că a-l reprezenta în înfățișarea lui umană e un declin față de figurările prin absență, care mizează pe semnificarea

[113] André Scrima, *Timpul Rugului Aprins...*, pp. 73-77.

transcendenței înseși. În variantele lor izbutite, imaginile umane ale lui Buddha cîștigă totuși în alt fel „pariul transcendenței". Ele aleg să figureze nu retragerea Iluminatului dincolo de orice formă, ci coincidența contrariilor – reflectată în zîmbetul lui: un zîmbet care îmbină detașarea absolută și universala milostivire. În variantele lor izbutite, chipurile lui Buddha dau expresie realității ultime nu ca vid, ci ca paradox asimilat și depășit. Creștinismul recurge și el la imagini de tip *coincidența contrariilor*. Printre alți cercetători ai iconografiei creștine, John R. Martin se referă, de pildă, la imaginile bizantine timpurii ale lui Christos răstignit.[114] El era reprezentat cu ochii deschiși, drept, înveșmîntat în *colobium*: om crucificat și Dumnezeu viu, într-o hieratică rectitudine care depășește moartea și viața umană, absorbindu-le în viața divină. Christos figurat ca mort pe cruce – cu ochii închiși, cu trupul dezgolit, trup care, înmuiat de moarte, se ondulează într-o sinusoidă – e un tip de imagine ce apare, spune autorul, în a doua parte a sec. al IX-lea, fiind consecința iconografică a izbînzii asupra iconoclasmului. Se insista de acum înainte, în imagine, pe întruparea lui Christos, pe aspectul său uman și, ca atare, muritor.

E cred inutil să spun că intenția mea nu e de a propune concordanțe grăbite între cele două tipuri de religie. Concordanțele reale se situează pe niveluri mult mai profunde de înțelegere și „realizare" decît un paralelism plat între figurile „istorice" centrale în cele două spiritualități. Ceea ce vreau să semnalez sînt doar analogii în ce privește soluțiile de a întruchipa adecvat o transcendență realizată.

[114] John R. Martin, „The Dead Christ on the Cross in Byzantine Art", *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, Princeton University Press, 1955.

Totalitatea

Arta buddhistă mai cunoaște însă o soluție de a figura „transcendența realizată". E vorba de una dintre imaginile lui Boddhisattva Avalokiteshvara, cea de tipul *ekadashamukha*: „cu unsprezece capete" (prezentă la Musée Guimet prin două spectaculoase bronzuri tibetane din sec. al XVII-lea). Avalokiteshvara constituie aspectul de compasiune al condiției de Buddha (una dintre interpretările numelui este „Domnul care privește în jos", asupra lumii, sau „Domnul atotvăzător"), aspectul complementar fiind cel de înțelepciune, *prâjna*. În imaginile de tipul menționat, nouă dintre chipuri sînt așezate în trei etaje de cîte trei, fiecare triadă fiind alcătuită dintr-o față frontală și două laterale (în interpretare etică și afectivă, cele trei corespund milei pentru suferință, mîniei în fața răului, bucuriei în fața binelui). În orice caz, așezarea lor implică o dualitate, dualitatea specifică manifestării înseși, ce se echilibrează în fața frontală. Al zecelea chip, care încununează piramida celor nouă, este un chip înspăimîntător, înflăcărat, mistuitor, de tip *kalamukha*.[115] În cheie devoțională, el e socotit drept Avalokiteshvara mistuit de mila pentru suferința intrinsecă devenirii. Conform unei alte linii de interpretare însă, cele zece chipuri reprezintă treptele sau stările („pămînturile", *bhumi*) pe care are a le parcurge, realiza, sintetiza un Boddhisattva. Ultima – cea ardentă – mistuie chiar și dualitățile coincidente de pe cele trei niveluri ale lumii, mistuie iluzia lumii ca distinctă, „exterioară" Principiului. Deasupra ei, miniatural, aproape greu de observat, stă chipul lui Buddha Amitabha, un chip impasibil, dincolo de expresie: simbol al realității ultime pentru privitor, condiție de realizat pentru Boddhisattva. E mai potrivit totuși

[115] *Kalamukha* e, în artele hinduismului, o figură terifiantă de monstru ori de leu care are rolul de a păzi pragurile incintelor sacre. Simbolic vorbind, *kalamukha* figurează „devorarea" călătorului spiritual pentru ca el să „renască" în starea pe care o atinge trecînd pragul.

să spunem că *întreaga* piramidă simbolizează realitatea ultimă și ascensiunea spre ea: fiindcă nivelurile inferioare, ale chipurilor întreite nu sînt decît niveluri de manifestare a Pricipiului, chipuri ale unei realități fără chip, de dincolo de chip. Existența lor (relativă, de altfel) se datorează faptului că principiul le „privește" prin ochii lui Boddhisattva atotvăzător. Ele sînt aduse și menținute în manifestare de privirea cu care le privește realitatea ultimă, prin canalul „milei" ori al generozității sale instauratoare. Privirea ardentă a celui de-al zecelea chip consumă iluzia autonomiei lor față de Principiu și le reintegrează în el. În spațiul creștin, Nicolaus Cusanus vorbea, întru cîtva analog, despre faptul că ființele nu există decît în măsura în care sînt *privite* de Dumnezeu și că, *privind* la El, fiecare își vede acolo adevăratul chip, de dincolo de devenire, chipul real.[116]

Dilema nr. 551, 24-30 octombrie 2003

[116] În tratatul *De visione dei: Despre vederea lui Dumnezeu*, ceea ce trebuie înțeles în dublul sens al genitivului. E vorba, întîi, despre ochiul lui Dumnezeu care, privindu-ne, ne face să fim. Abia în al doilea rînd, e vorba despre îndreptarea privirii umane spre divin.

Tăcerea necontenită

Printre apariţiile din anul 2003 la Editura Deisis, Sibiu, se află un solid alcătuit volum Isaac Sirul: *Cuvinte către singuratici (partea a II-a recent descoperită),* studiu introductiv şi traducere de Ioan I. Ică jr.

Isihast de limbă şi spiritualitate siriacă, Isaac (sec. VII) e unul dintre cei mai mari maeştri creştini ai ştiinţei şi ai rugăciunii contemplative. A fost citit, copiat, meditat, urmat în toată creştinătatea. *Filocalia* românească a părintelui Dumitru Stăniloae dedică tot volumul X părţii întîi a *Cuvintelor* sale. Prin Isaac Sirul, putem descoperi un ecumenism „zenital", „pe la vîrf" ar fi spus André Scrima, al tradiţiei creştine. Oriunde, în spaţiul ei, au existat oameni decişi să meargă pe calea „singurătăţii", să îşi unifice fiinţa din „nobila dorinţă" de cunoaştere a lui Dumnezeu, oriunde mintea a ţintit spre propria ei, simplă, perfectă, „limpezime", devenind astfel mediul în care Duhul însuşi lucrează şi dă cunoaştere certă, Isaac Sirul a fost un învăţător. Un învăţător care vorbea din experienţa unor mari predecesori (Evagrie şi misticii sirieni), ca şi din propria experienţă a lucrurilor divine, comunicată unor discipoli sau colegi pe aceeaşi cale. În deschiderea studiului său, Ioan I. Ică vorbea despre „imensa circulaţie manuscrisă a «cuvintelor» sale «ascetice» în Răsăritul şi Occidentul creştin, de iradierea «ecumenică», transconfesională a acestor scrieri unice, traduse în toate limbile de circulaţie ale creştinătăţii (greacă, arabă, georgiană, etiopiană, slavonă, latină, italiană, portugheză, castiliană, română, rusă, engleză, franceză şi chiar japoneză)".

„Cuvintele" lui Isaac Sirul sînt notaţii vii, derivate dintr-o cunoaştere „în tăcere": pe de o parte, tăcerea, liniştirea, calmul adînc

al fiinţei interiorizate, unificate, limpezite; pe de altă parte, densitatea de dincolo de cuvînt a înţelesurilor divine ascunse, misterioase, inepuizabile, care se revarsă într-o asemenea fiinţă, devenită pură receptivitate. Doctrina lui, fie că se referă la treptele vieţii unitive, la destinul total al omului sau la Dumnezeu însuşi, are îndrăzneala (şi cîteodată neconformismul) unei cunoaşteri ce decurge din experienţă, din luciditatea extatică a unei rugăciuni ajunse „mai presus de rugăciunea căreia i s-au pus margini". Aşa este de pildă doctrina sa despre „mila infinită" a lui Dumnezeu, milă imutabilă, care nu poate accepta pedepse veşnice pentru carenţele umane, prin statutul lor trecătoare; milă universală, înglobînd toate fiinţele, indiferent de angajarea lor în direcţia binelui ori a răului; milă pe care spiritualul însuşi o găzduieşte în inima lui şi pe care, prin rugăciune, o revarsă, din inimă, asupra întregii lumi (cf. „Studiul introductiv", pp. 59, 73). Aşa este tema „beţiei" date de cunoaşterea tainelor divine în cea de-a treia etapă, „pnevmatică", a drumului spiritual, cînd omul, golit de sine şi invadat de Duh, „se amestecă" cu Dumnezeu: „simţindu-Te pe Tine, sfinţii s-au uitat pe ei înşişi şi au ajuns nebuni după Tine; în beţia lor s-au amestecat în fiecare clipă cu Tine şi din dragoste pentru Tine nu s-au mai întors înapoi" (Cuvîntul 3, 88). Aşa este respingerea de către Isaac, drept ineficace pentru drumul spiritual, a interesului faţă de polemici dogmatice. Ele plasează adevărul divin în zona dualităţii (adevărat/ fals) şi a formulărilor unice, obligatorii; ele plasează cunoaşterea în zona unei ştiinţe exterioare, iar nu a contemplării. În sfîrşit, interesul pentru atare polemici supune psihicul agitaţiei şi alimentează pulsiunile ego-ului. „Scopul nostru nu e de a cunoaşte multe, ci să facem ca această cunoaştere să strălucească din vieţuirea noastră. Spunînd asta, nu fac elogiul ignoranţei... Rugăciunea nu stă numai în repetarea unor cuvinte, ci în mişcări spre Fiinţa (dumnezeiască) ţîşnind din adîncurile inteligenţei. Meditînd la ele, gîndirea e... transformată... şi îl scrutează pe Dumnezeu îndeaproape..." (Cuvîntul 1, 51 şi 55).

E vorba așadar de o cunoaștere în interiorul „limpezit" al minții, de o minte pacificată, docilă față de „mișcările" pe care Duhul însuși le stîrnește în ea, de o minte adunată în „locul ascuns al inimii", capabilă de transformare și, mai cu seamă, de „uimire" în fața „luminii fără formă" și a misterului divin. (În siriacă „uimirea", raptul minții în Dumnezeu, este *temha*, echivalentul său grec fiind *ekstasis*, conform glosarului de termeni teologici și contemplativi siriaci inclus în volum.) Iar, pentru Isaac Sirul, rugăciunea e legată și pregătită de meditarea „savuroasă" a cuvîntului divin, a textului Scripturii, de gustarea nenumăratelor sensuri pe care le cuprinde fiecare pasaj, ele însele provocînd uimirea, „minunarea": *tehra*.

*

Volumul editat de Deisis e solid alcătuit pentru că textul lui Isaac Sirul e foarte bine încadrat de trei studii masive. Studiul introductiv al lui Ioan I. Ică jr. se referă la circulația învățăturii lui Isaac Sirul, la edițiile și la literatura de specialitate dedicate lui, apoi la evoluția Orientului creștin de limbă siriacă, la controversele teologice cu creștinismul bizantin și roman, la contextul, atent caracterizat, în care a apărut doctrina lui Isaac și, în sfîrșit, la marile teme ale gîndirii lui spirituale. Pe lîngă acest studiu, sînt reproduse alte două, datorate unor specialiști în materie, Sebastian Brock și Dana Miller. Împreună cu cel dintîi, ele se ocupă tocmai de acea tradiție căreia îi aparține autorul: tradiția siro-orientală și Biserica asiriană a Răsăritului, venerabile în vechimea, în specificitatea lor culturală, teologică, mistică, dar care, pînă destul de curînd, au rămas, pentru creștinătatea ortodoxă și catolică, marginale, prost cunoscute, lovite de acuzația ereziei „nestoriene".

Vertiginosul Isaac și marele poet liturgic Efrem din Nisibis (sec. IV) au fost singurii sirieni, spune Ioan I. Ică jr., care „au reușit să spargă blocada bizantină și latină", însă cu prețul unor „fraude pioase" comise asupra operelor și figurilor lor: adaptare a textelor

acolo unde specificitatea siriană se lăsa întrevăzută, trecerea în anonimat sau sub alt nume a unor maeștri citați de Isaac (autorități pentru creștinsimul sirian, dar condamnați în cel bizantin ori roman), în sfîrșit „confecționarea unor biografii ascetice schematizate și retușate, cu intenții mai mult ori mai puțin pioase sau anexioniste confesional" („Studiu introductiv", p. 32).

*

Întins dincolo de Eufrat, pînă în podișul iranian, pustia Arabiei și Golful Persic (Isaac era originar din Beit Qatraye – Qatar), creștinismul siro-oriental s-a aflat, la începuturile lui, într-un mediu unde erau prezente ascetismul esenian și iudaismul rabinic mesopotamian, alături de curente gnostice (Bardesane la Edessa în sec. II-III). Acest contact a contribuit, între altele, la dezvoltarea lui pe trei linii în mod admirabil comunicante: linia unei foarte adînci meditări a textului biblic, ceea ce a dat mari și extrem de erudiți comentatori ai Scripturii; linia unei somptuoase liturgici și imnografii; linia unei mistici înflăcărate, „pnevmatice". Creștinismul siriac constituia o lume extrem de cultivată spiritual (marile școli de studiu biblic și teologic de la Edessa și Nisibis erau celebre). Era o lume care, teologic vorbind, adera la linia antiohiană, o lume aflată însă sub stăpînire parță, sasanidă și apoi islamică, o lume în afara creștinismului unit cu Imperiul. Dezvoltat cultural și spiritual în afara Imperiului, și remarcabil dezvoltat, creștinismul sirian avea categorii și termeni diferiți de cei grecești pentru a gîndi și a scruta revelația creștină. Diferența între culturi, ambele bine definite, a dus în cursul disputelor christologice din secolele IV-V la neînțelegeri, mefiență, conflicte între teologii Bizanțului și cei sirieni. Iar conflictele doctrinare au fost întărite, ca mai întotdeauna, prin conflicte de putere și de identitate. Grecii au aplicat sirienilor eticheta de „nestorianism" (pe nedrept în mare parte, atît din punct de vedere teologic, cît și cultural), iar tradiția siriană s-a

scindat ea însăşi în trei curente diferite, foarte atente la a-şi păstra şi întări opţiunile proprii. Ceea ce era în fond doar un dialog dificil între diferite linii creştine s-a sfîrşit prin anatemizarea şi refuzul celuilalt.

Din istoria receptării şi a studiilor asupra lui Isaac Sirul, transpare această imagine culturală a „semenului diferit" care, pentru că era diferit, pentru că gîndea şi formula diferit acelaşi adevăr, a fost, pînă recent, ignorat sau rigid interpretat. A fost exclus sau, rareori, preluat printr-o recompunere a identităţii lui. Pînă de curînd, marile Biserici creştine au gîndit lumea şi cultura după propriul lor model, unic, total: cine nu adera la acest model era declarat în contradicţie cu adevărul. Era fie „necredincios", fie „eretic", fie „schismatic". De pe la mijlocul secolului trecut, prin mişcările ecumenice, prin Conciliul Vatican II, a început o reflecţie asupra celuilalt religios, fie el creştin sau necreştin, dar de astă dată admis, respectat, cercetat în diferenţa şi specificitatea lui. Creştinismul a început să redescopere ca pe ceva fertil diversitatea, prezentă încă din începuturi, înlăuntrul său.

În ce îl priveşte pe Isaac Sirul, studiile ştiinţifice, care, începînd din anii '70, s-au înmulţit şi au dobîndit un spor de rigoare, au fost stimulate şi de descoperirea, în 1983, la Oxford, în Biblioteca Bodleiană, a unui manuscris conţinînd partea a II-a a „Cuvintelor" sale, (un alt manuscris, descoperit la începutul secolului XX în zona de origine a lui Isaac, s-a pierdut prin distrugerea bibliotecilor care a însoţit masacrarea populaţiilor siriene şi armene de către kurzi, între 1915-1918).

Isaac Sirul a fost unul dintre acei mistici prea înalţi pentru a suporta limitări ale Adevărului şi bariere confesionale. Experienţa lui contemplativă avea prea multă intimitate cu acel adevăr ca să nu îi resimtă universalitatea vie, „mila infinită": „cine a gustat adevărul nu se mai sfădeşte pentru el" (Cuvîntul 3, IV, 77). „Cuvintele" lui Isaac au vorbit, ca atare, întregii creştinătăţi şi, tot prin el, redescoperim astăzi diversitatea lumii creştine, modurile diferite în care aceeaşi realitate ultimă şi aceeaşi revelaţie au fost interpretate, gîndite, trăite.

Dilema veche nr. 7, 27 februarie – 4 martie 2004

Savoarea gîndirii mitice

Andrei Oişteanu, *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească,* Polirom, Iaşi, 2004

Concluzia cărţii lui Andrei Oişteanu, expresivă în concizia ei, e simpatică şi plină de simpatie: el îşi prezintă amplul studiu de etnomitologie ca pe un ritual narativ, ca pe o poveste cu care şi-a înconjurat de trei ori cititorii, aşa cum, după o credinţă, „cu o poveste bine spusă şi frumos încheiată se înconjură casa de trei ori" pentru a o feri de rău, pentru a-i proteja ordinea. Autorul îşi declară, cu un zîmbet, atitudinea comprehensivă, participativă faţă de obiectul său de studiu, anume o mare structură a mentalităţii tradiţionale, ceea ce el numeşte un „principiu mitic" sau un „model de gîndire arhetipală": ordine şi haos. Iar studiul lui, care uneşte simpatia cu rigoarea academică, înţelegerea de adîncime cu o răbdătoare şi largă erudiţie, e într-adevăr o carte „frumos încheiată", bine articulată. Bi-unitatea „ordine-haos" e descoperită, analizată, explicitată pornind de la foarte diversele ei ipostaze, situate în contexte la rîndul lor variate: scenarii cosmogonice, scenarii şi ritualuri de întemeiere şi de trecere (de la o lume la alta, de la un an la altul, de la o etapă a vieţii la alta, de la o stare la alta) sau procedee de restabilire a ordinii cosmice, comunitare şi microcosmice umane.

Valoarea acestui studiu stă pe de o parte în faptul că urmăreşte să descopere *logica* ce leagă toate aceste manifestări, izomorfismele lor structurale, consonanţele lor simbolice, circulaţia unor motive de la un palier la altul. În termenii autorului, el s-a preocupat de decelarea unei *gramatici mitice*, sau a unora dintre regulile ei, de

felul cum e articulat limbajul mitic. Apoi performanța lui de „arheologie culturală" e remarcabilă: un anume fenomen sau motiv mitic ne este restituit în rețeaua lui de sensuri prin acumularea unui material masiv, atent analizat. Concentrîndu-se pe materialele din spațiul authton, cercetate inclusiv în dimensiunea istorică a înțelegerii și consemnării lor, autorul le pune în legătură cu materiale din culturi foarte diverse, de la cea asiro-babiloneană, greacă veche și hindusă, la cea europeană nordică și pînă la prelucrări medievale sau renascentiste. Prin punerea tuturor acestor materiale în comună prezență, anumite elemente din scenariile mitice sau din practicile rituale ce păreau izolate ori lipsite de sens capătă rost, coerență cu ansamblul, pregnanță. În sfîrșit, prin analiza unui material atît de vast, autorul poate evidenția în mod convingător anumite forme specifice spațiului românesc, în care lucrează o mentalitate mitică universală. Și în această privință, finețea analizelor, echilibrul, chibzuința lor sînt remarcabile.

Despre ce fel de ordine este vorba aici ? Ordinea, sau biunitatea ordine-haos din gîndirea tradițională este în primul rînd o ordine *vie*: o ordine instituită în origini, dar o ordine care continuă să înfrunte haosul în diferitele lui ipostaze, o ordine care îmbătrînește, se degradează și moare, avînd nevoie de o mereu înnoită regenerare. Iar la această regenerare contribuie atît divinitatea și entitățile uraniene, dar contribuie, printr-o intensă colaborare cu ele, și omul, care pune la lucru un depozit extrem de bogat simbolic de știință și de procedee rituale. În al doilea rînd, este vorba despre o ordine *globală* și *ritmată*. Menționez în acest sens o temă admirabil tratată în carte: anume funcțiunea sunetului ritmat, reprezentat prin toaca al cărei material predilect e lemnul de paltin, cu numeroasele lui conotații simbolice și rituale, analizate de autor într-un capitol special. De la legende ale potopului, unde Noe, bătînd din toacă, face să se readune lemnele arcei risipite de diavol, la episodul din epopeea lui Ghilgameș în care eroul coboară în lumea subpămînteană

pentru a recupera un instrument similar de percuție care asigură durabilitatea construcției sacre, de la toba cosmogonică a lui Shiva la cea din miturile și riturile dogonilor, sunetul ritmat întregește și face să dureze cosmosul (sau replicile lui), în vreme ce haosul (demonii) sînt îndepărtați. Mai mult, sunetul ritmat pune în comună vibrație nivelurile lumii, ca în practicile șamanice unde toba e călăuză și vehicul în călătoria prin cele trei zone cosmice sau în legendele românești de întemeiere monastică a căror analogie cu scenariile de construire a arcei o dovedește Andrei Oșteanu (legende de tip Meșterul Manole, dar și cele legate de întemeierile monastice ale lui Ștefan cel Mare). Or, textele din urmă, locul, de identificat, al construcției este dat de un arbore în care se aude „toaca din cer": eroul fondator construiește un spațiu aflat în analogie și comunicare cu liturghia celestă, face operantă axa în varianta ei „acustică", realizează o vibrație verticală comună între toaca de pe pămînt și cea din cer. Gestul liturgic creștin atît de curent apare astfel inclus într-o vastă logică simbolică și rituală: el adună comunitatea eclezială, reface microcosmosul ei, și îndepărtează din spațiul sacru (arhitectonic și comunitar) ipostazele haosului. Iată de ce sunetul toacei poate măsura de asemenea spațiul satului – în analogie cu cel al cosmosului și cu spațiul sacru. Există atestate practici în care hotarele satelor erau determinate de punctele cele mai îndepărtate unde se auzea toaca bătută din centrul așezării. Dincolo de ele se întindea pădurea „surdă", unde sunetul ordonator nu mai pătrundea.

Am insistat asupra acestei teme pentru că ea dovedește în ce mod era gîndită și practicată, în mediul tradițional, bi-unitatea dinamică ordine-haos. Existau rafinate, precise, active analogii între orice întreprindere umană majoră și actul cosmogonic. Exista o circulație foarte atent realizată și întreținută între particular și universal – și ea dădea adevărata ordine globală a lumii. Exista conștiința unei lumi cu diferite niveluri de ființă, și existau mijloace, rituale printre altele, de a străbate axial aceste niveluri. Andrei

Oișteanu remarcă la un moment dat, și dovedește prin acest studiu, capacitatea gîndirii tradiționale de a exprima cu mijloace foarte concrete concepte complexe, abstracte, mari idei-arhetip. A. K. Coomaraswamy, hermeneut al tradiției indiene și în genere al gîndirii tradiționale, spunea că distincția între o asemenea gîndire și una profană constă în faptul că prima e de tip „cale" (*mârga*), asigurînd circulația între toate nivelurile lumii și dincolo de ea, iar a doua e de tip „local", „provincial" (*deshî*), fiindcă închide pe om într-o stare limitată de ființă, neaflată în comunicare cu centrul lumilor.[117] Studiul lui Andrei Oișteanu ne oferă logica primului tip de gîndire, descifrată și minuțios ilustrată pe baza a numeroase motive mitice repuse în rețea, a căror amploare și sintaxă ne-o restituie.

Există, în carte, încă o temă care pe de o parte probează bi-unitatea ordine-haos și care poate ilustra, pe de altă parte, tipul de demers al autorului. E vorba despre tema labirintului, acest „monstru arhitectonic", variantă de haos zidit. Menționez în treacăt foarte frumoasa analiză a constelației simbolice fir, țesere (cosmogonică), legare-dezlegare (cu trimitere la labirint, dar în remarcabilă analogie cu el, și la enigma oedipiană). Or, Andrei Oișteanu invocă variante ale legendei grecești (și echivalente din legenda Sfîntului Gheorghe omorînd balaurul) în care monstrul nu este ucis în centrul labirintului. Legat de erou (dar mai ales de fecioară), e adus și sacrificat în mijlocul cetății. E evident că labirintul și cetatea ideală au aceeași structură (centru înconjurat de incinte concentrice), cu o distincție esențială totuși. În cetate, cosmos arhitectonic, axele cardinale sînt continue, circulația centru-periferie e liberă, construcția e vertebrată de axe. Labirintul tulbură axele, parcursul lor e alternativ liber și obstaculat: traseul spre și dinspre centru nu mai este drept, ci sinuos, dificil, incert. Cetatea și labirintul apar drept cele două elemente ale unei duble spirale ordine-haos, haos-ordine a cărei parcurgere și

[117] A. K. Coomaraswamy, „La nature du «folklore» et de l'«art populaire»", *Études traditionnelles*, nr. 6/ 1937, pp. 206-218.

pulsație constituie ordinea globală a lumii. Am putea spune că Andrei Oișteanu practică și el un procedeu de interpretare care tinde (și izbutește) să refacă traseul sinuos al sensurilor mitice și să le redea inteligibilitatea de ansambu. „Pentru a recupera", spune el, „coordonatele majore ale gîndirii arhaice e nevoie de un demers convergent de însumare și reunificare a diverselor ipostaze sub care se prezintă un concept și de o refacere în sens invers, a unui parcurs labirintic de la Concret la Abstract, de la Tip la Arhetip." Ceea ce, mi se pare, el a izbutit în mod convingător.

Aș încheia amintind de poziția unui indianist de talia lui Heinrich Zimmer sau de cea a lui Eliade, citată de altfel de Andrei Oișteanu: ceea ce gîndirea mitică exprimă cu mijloacele ei specifice este în perfectă continuitate cu o tematică metafizică și cu una teologică riguroasă. Antropologul francez Jean Pierre Albert, care a studiat mitologia creștină a miresmelor[118], considera că mitologia creștină (sau creștinată) participă la zona doctrinară cea mai densă, că exprimă centrul mesajului creștin în termeni mitici. Andrei Oișteanu și-a propus să investigheze mentalitatea mitică arhaică în interiorul propriului ei orizont. Însă ceea ce el ne restituie din inteligibilitatea ei poate deveni o solidă punte pentru reflexia asupra dimensiunilor metafizice și teologice ale unei gîndiri tradiționale.

Dincolo de toate acestea, cartea lui Andrei Oișteanu e o carte savuroasă, o poveste care îl delectează pe cititor cu aventurile simbolice și rituale, vast coerente, ale oamenilor, zeilor, plantelor, construcțiilor și obiectelor din lumea tradițională.

Orizont nr. 8, 20 august 2004
(extrase apărute în *22* nr. 753, 10-16 august 2004)

[118] Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté. La mithologie chrétienne des aromates*, Paris, P.U.F., 1990.

Septuaginta

Așa cum păstrează legenda înțelesul instituirii ei religioase și culturale, *Septuaginta* e una dintre marile isprăvi ale spiritului elenistic, pasionat de comunicare, cunoaștere și universalitate. E, totodată, unul dintre primele episoade, capitale, ale constituirii Europei și ale spiritului european. Prin ea, monoteismul aprig al Israelului intră în dialog cu filozofia lui Unu și cu spiritualitatea *oikumenei* dominate de spiritul elen. *Septuaginta* pregătește astfel o mare parte dintre amestecul de substanțe ce va forma Europa creștină. Este *Septuaginta* – așa cum pretind *Scrisoarea lui Aristeas*, Philon Alexandrinul, în *Viața lui Moise* și Flavius Iosephus, în *Antichități iudaice* –, o inițiativă a suveranului Ptolemeu al II-lea Philadelphul care, doritor să aducă în patrimoniul intelectual al Alexandriei și al „lumii", o Lege atît de sacră precum cea a evreilor, cere marelui preot să îi trimită învățați capabili să o traducă în greacă ? (Ei vor fi, conform unei simbolici vechi-testamentare tenace, 70 sau 72, cîte șase din fiece trib al Israelului, așa încît structura comunității ce trăiește din acest Text să se întipărească și asupra traducerii; de aici numele de *Septuaginta*.) Este ea, așa cum lasă să se înțeleagă aceleași mărturii, Legea ebraică, *reinstituită* pentru comunitatea diasporei din Egiptul secolului III î. Chr., care, fiind elenofonă, nu își mai înțelegea textul sacru în limba lui natală ? André Paul atrage atenția asupra ritualului de proclamare reinstauratoare a Legii, cu precedente în istoria ebraică. (Textul tradus în greacă e citit în mod public și solemn, încuviințat de căpeteniile comunității, aclamat de mulțime, apărat de posibile modificări prin formule specifice, aniversat printr-o serbare anuală pe insula Pharos). Dă *Septuaginta* legea, identitară și

juridică, prin care comunitatea ebraică din Egipt este reprezentată în ochii autorităților și primește același statut ca celelalte etnii ale *oikumenei* ?

Eveniment cu dimensiuni religioase, filozofice, juridice, *Septuaginta* deschide mesajul monoteist ebraic spre lumea Antichității tîrzii, universalizează cultural mesajul pe care divinul îl adresează unei comunități anume. Pentru Aristeas și Philon, *Septuaginta* dă lumii elene acces la expresia cea mai înaltă a unei religii și a unei înțelepciuni universale, cu care străduaniile filozofiei se află în concordanță. Philon va comenta întreg *Pentateuhul* pe o linie simbolică, de filozofie contemplativă. Prin el, mai ales, mesajul vechi-testamentar devine un bun intelectual al comunității „universale". Încă de la începuturi, creștinismul, care vede în *Vechiul Testament* pregătirea coborîrii Logosului divin în lume, își va sprijini hermeneutica pe textul *Septuagintei*, preluînd, în ce îi privește pe exegeții alexandrini, tipul de comentariu al lui Philon. Pînă spre începutul secolului al III-lea d. Chr., *Septuaginta* e valorificată prin două eforturi, în concurență, de universalitate. Pe de o parte, intelectualii evrei și anumiți rabini consideră traducerea *Torei* și, ca atare, răspîndirea mesajului ei drept conținute în logica însăși a textului sacru. Pe de altă parte, creștinii asumă același text al *Septuagintei* ca prefigurare a întrupării lui Christos și a mesajului său nelimitat. Dar începînd chiar de la sfîrșitul secolului I, există în tradiția ebraică alt curent care va domina pînă la urmă: conservarea *Torei* în specificitatea, din ce în ce mai aprig apărată, a limbii și a comunității ei originare. Evreii renunță la *Septuaginta* pentru a se departaja de creștini, iar Legea e fixată riguros prin textul masoretic. În *Sefer Tora* (secolul III) se afirmă că *Tora* nu poate fi tradusă întocmai și că, de aceea, *Septuaginta* constituie un act de idolatrie.

După ce cîteva secole, *Septuaginta* fusese locul întîlnirii între spiritualitatea ebraică și cea elenă, după ce fusese textul comun al iudaismului și al creștinismului primar, *Vechiul Testament* e asumat în două forme diferite, de două tradiții diferite, susținînd și catalizînd

două istorii deosebite, două filozofii deosebite ale istoriei și ale salvării: dar aflate totuși în legătură și într-o reciprocă influență. Pornind de la textul *Septuagintei*, își vor face comentariile părinții Bisericii și marii autori creștini; ea rămîne pînă azi, pentru Orientul creștin, textul, folosit liturgic, teologic, catehetic, orant, al *Vechiului Testament*. În limba română, acest text fundamental își are istoria traducerii și editării lui, de la *Biblia* lui Șerban Cantacuzino pînă la „diortosirea" ei de ÎPS Bartolomeu Anania în ediția jubiliară a Sfîntului Sinod din 2002.

Întreprinderea echipei de patrologi și filologi clasiciști coordonată de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu și Dan Slușanschi nu e totuși mai puțin senzațională. Proiectul unei ediții științifice a *Septuagintei*, care să țină seamă de starea actuală a studiilor textului biblic, a produs deja două volume, ambele publicate în 2004 de Editura Polirom (vol. I: *Pentateuhul*, vol. II: *Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi*). Un al treilea din cele șase prevăzute urmează să apară tot în acest an. Extrem de prețios este faptul că această ediție restituie cititorului român textul *Septuagintei* în acuratețea lui, necontaminată de alte versiuni. După *Biblia de la București*, din 1688, avem a doua traducere directă din greacă, traducere realizată după una dintre cele mai solide ediții științifice actuale. Avem *Septuaginta* în limbă română modernă, ceea ce constituie deja o întîlnire remarcabilă: vechimea unui text fondator e reasumată cu mijloacele unei limbi noi, vorbite astăzi. Dar și mai prețios e poate faptul că fiecare carte e încadrată de un aparat (introduceri și note) care situează textul în „aventura" lui lingvistică, exegetică, teologică, culturală. Notele lingvistice ne lasă să presimțim ceva din efortul de a trece mesajul monoteist dintr-o limbă în alta, dintr-o cultură în alta, dintr-o *forma mentis* în alta, de a forja termenii prin care două spiritualități deosebite își pot realiza uniunea. Traducerea din ebraică în greacă a însemnat interpretarea textului, găsirea unor termeni adecvați pentru noțiuni încărcate de sacru și

putere, a însemnat opțiuni de vocabular care aveau să modeleze exegeza unor autori evrei și gîndirea creștină, a însemnat interpretare teologică.

Există un pasaj în *Iisus Nave* (1, 8) care spune „să nu se depărteze cartea acestei legi de la gura ta, ci să cugeți la ea zi și noapte". Textul masoretic spune „murmur-o" neîncetat. Un asemenea exercițiu, care ține de incantație și de manducație, totodată, a cerut traducerea: o intrare în ritmul Cărții, care să ajungă să îl locuiască pe interpret cu toate nivelurile sensului ei, pentru ca el să-i poată da o nouă formulare veridică. Philon spunea că, pentru a o traduce, sufletul solitar trebuie „să intre în comuniune cu Legea" și că traducătorii nu fac altceva decît să „profetizeze". Ideea lui despre traducere este așadar că ea cere o cunoaștere unitivă cu realitățile pe care textul le formulează, cere să ajungi la rădăcina misterioasă și „intraductibilă" în sine a acestor realități pentru a le putea rosti din nou. Între entuziasmul lui Philon pentru traducerea *Torei* și declarația rabinică despre intraductibilitatea ei nu e poate (lăsînd la o parte rațiunile identitare și polemice) contradicție. Ceva din ideea acestui trafic vertical între cuvînt și inexprimabil răzbate în notele lingvistice și în cele, foarte abundente, care fac comparația *Septuagintei* cu Textul Masoretic. Cele din urmă ne restituie pe deasupra, în țesătura fină a limbajului, logica diferită a celor două tradiții, ebraică și creștină, felul în care ele s-au construit spiritual și istoric diferit, meditînd asupra aceluiași text. Recurgînd la expresia unui biblist, Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu își încheiau contribuția la introducerea ediției spunînd că *Septuaginta* și Textul Masoretic sînt esențialmente aceeași Carte, „cu variante care nu alterează esențialul, ci oferă o «privire binoculară»; în ultimă instanță, ea înlesnește apropierea de Cel nevăzut, care locuiește în lumina neapropiată." Avem, prin această ediție a *Septuagintei*, prezența constantă a celor două tradiții și a convergenței lor asimptotice către aceeași țintă.

În sfîrșit, un al treilea tip de note, exegetice (patristice și autori antici necreștini, Philon, Flavius Iosephus, scrieri intertestamentare) sînt la fel de prețioase. Avem astfel ceea ce Cristian Bădiliță numește „trupul mișcător și viu al diferitelor tradiții exegetice" cu care a fost învelit „scheletul textului", tradiții care au „întrupat" diferit acest text, care l-au interpretat polifonic. Raporturile simbolice între realitățile imediate, istorice, mitice și cele ultime, pe care aceste tradiții exegetice le propun, urcușul și descinderea sensurilor pe această scară dau măsura eforturilor de a gîndi o lume întreagă, *întreagă pe verticală*, o lume care comunică cu Autorul ei și trăiește din întîlnirea cu El.

E de adăugat că realizarea acestui proiect a însemnat, pe de o parte, colaborarea cu echipa franceză de editare a *Septuagintei*, condusă de Marguerite Harl, echipă care a acceptat colegial ca introducerile și notele realizate de ea să fie preluate în ediția românească. Dar a însemnat și lucrul în comun, pe un text fundamental, al unor generații diferite de filologi și patrologi români, a însemnat „rodarea" unei echipe care, de la mijlocul volumului II, asigură, doar ea, aparatul științific pe porțiunea de text needitată încă de specialiștii francezi.

Iar faptul că această ediție e un proiect realizat în cadrul Colegiului Noua Europă pare semnificativ și potrivit. Pentru a se putea înnoi consistent, Europa are nevoie de conștiința tradiției și a tradițiilor ei fondatoare, are nevoie de Textul care poartă în el întîlniri decisive, din care s-a alcătuit în mare parte spiritul european. Dar care poartă în el mai ales verticala lumii.

Dilema veche nr. 42, 29 octombrie – 4 noiembrie 2004

Cuprins

Cuvînt înainte 5

I. Mituri plate *7*
„Ca o lumînare-n vînt" 7
Spectacole 11
Sacralitate și imagine 14
Spații simbolice 19
Războaie de ieri și de azi 24
„Metafora regală" 31
Acest René Girard al industriei cinematografice... 39

II. „Povara tradiției, nu poncifele ei...", spunea Horia Bernea *43*
Persoana, democrația și Biserica 43
Legalitate și singularitate 47
Speranță și stil 50
Poarta paradisului 57
Gust bun 64
Un fenomen al tradiției 69
O putere imaginară 73
Nenorocirea egalitar repartizată 81
Fragilitatea tradiției 86
Constituția europeană: problema memoriei 92
Teledon 96
Ex-premierul și moartea 100
O moarte frumoasă 104

III. Diversitate religioasă *109*
Păzitorii legii și îndrăzneala de a forța pragul 109
Disprețul pentru diferență 115

Dialoguri mimate, dialoguri minate 121
Parabola celor trei inele 129
Livada de nuci 134
Cufundarea în mare 140
Un chip de nerecunoscut 146

IV. Tîrcoale prin preajma tradițiilor spirituale *151*
Provocarea 151
Un vin dinainte de crearea viei 155
„Simți cît de lesne se poate respira aici ?" 162
Poeți pe „calea durerii" 166
A ierta 173
O aptitudine aristocratică 177
Răul valorificat – un model 180
De la lumea traversată la universul infinit 188
Timp și clipă 196
Între tristețe și mîhnire 205

V. Locuri în care e plăcut să trăiești: lecturi, călătorii *211*
Călătoria împreună cu textul 211
Sensul reziduului la Istanbul 220
„Destinul irepetabilei individualități nu încape
în nici un întreg universal" 226
Cele două priviri 232
„Locul călătorului" 240
Un paradox plastic 247
Gabriel Liiceanu despre prietenie 253
Plotin în românește 256
Patericul – o literatură a tăcerii 264
Ekadashamukha 269
Tăcerea necontenită 278
Savoarea gîndirii mitice 283
Septuaginta 288